Reinhart Koselleck

O conceito de "progresso" só foi criado no final do século XVIII, quando se procurou reunir grande número de novas experiências dos três séculos anteriores. O conceito de progresso único e universal nutria-se de muitas novas experiências individuais de progressos setoriais, que interferiam com profundidade cada vez maior na vida quotidiana e que antes não existiam. Menciono a revolução copernicana, o lento desenvolvimento da técnica, o descobrimento do globo terrestre e de suas populações vivendo em diferentes fases de desenvolvimento, e por último a dissolução do mundo feudal pela indústria e o capital. (...) O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal. Um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los.

ISBN 85-85910-83-6

Reinhart Koselleck FUTURO PASSADO

PUC RIO

Reinhart Koselleck

FUTURO PASSADO

Contribuição à semântica dos tempos históricos

PUC RIO

... fevereiro de 2006, aos 82 anos
... Reinhart Koselleck, um dos mais
... historiadores contemporâneos,
... construtor da história dos con-
... [Begriffsgeschichte]. A Contraponto
... publicado *Crítica e crise*, sua tese
... Agora, junto com a Edi-
... apresenta a primeira edição,
... portuguesa, desta coletânea de
... que formam, em conjunto,
... reflexão sobre o tempo his-

... do espaço de experiên-
... de expectativas de uma
... humana suscita a construção
... idéia específica de tempo,
... da natureza. A história,
... apreendida em sua própria
... Koselleck rastreia principal-
... do conceito moderno
... ele a mais importante
... da modernidade.
... do século XVIII, o termo
... *Historie*) era sempre
... para designar narrativas
... entre si: a história
... Peloponeso, a história de
... da Igreja. A função
... prover exemplos de
... pelos contemporâ-
... altera essa relação do
... No lugar da *Histo-*
... termo da língua ale-
... seqüência unificada
... como um todo, cons-
... humanidade.
... inclui-se agora em
... temporal, que contém
... narrativa. A história
... próprio objeto. Abre-se o
... da filosofia da his-
... apreender o passado, o
... como uma totalidade
... A história deixa de ser a
... da construção de um
... que agora se trata. Nas
... do Ocidente, o espa-
... do passado e o hori-
... de futuro se disso-

FUTURO PASSADO

Faleceu em fevereiro de 2006, aos 82 anos de idade, Reinhart Koselleck, um dos mais eruditos historiadores contemporâneos, principal construtor da história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*]. A Contraponto já havia editado *Crítica e crise*, sua tese de doutoramento. Agora, junto com a Editora PUC-Rio, apresenta a primeira edição, em língua portuguesa, desta coletânea de obras-primas que formam, em conjunto, uma notável reflexão sobre o tempo histórico.

A combinação do espaço de experiências e do horizonte de expectativas de uma coletividade humana suscita a construção cultural de uma idéia específica de tempo, diferente do tempo da natureza. A história, pois, deve ser apreendida em sua própria historicidade. Koselleck rastreia principalmente o surgimento do conceito moderno de história, para ele a mais importante inovação conceitual da modernidade.

Até meados do século XVIII, o termo história (em alemão, *Historie*) era sempre usado no plural para designar narrativas particulares, descosidas entre si: a história da Guerra do Peloponeso, a história de Florença, a história da Igreja. A função dessas narrativas era prover exemplos de vida a serem seguidos pelos contemporâneos. O Iluminismo altera essa relação do homem com o tempo. No lugar da *Historie*, entra a *Geschichte*, termo da língua alemã que designa uma seqüência unificada de eventos que, vistos como um todo, constituem a marcha da humanidade.

Toda a humanidade inclui-se agora em um único processo temporal, que contém em si a sua própria narrativa. A história torna-se o seu próprio objeto. Abre-se o caminho para a criação da filosofia da história, que pretende apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido. A história deixa de ser a mestra da vida. É da construção de um futuro planejado que agora se trata. Nas sociedades modernas do Ocidente, o espaço de experiências do passado e o horizonte de expectativas de futuro se disso-

FUTURO PASSADO

Reinhart Koselleck

FUTURO PASSADO

Contribuição à semântica
dos tempos históricos

TRADUÇÃO DO ORIGINAL ALEMÃO
Wilma Patrícia Maas
Carlos Almeida Pereira

REVISÃO DA TRADUÇÃO
César Benjamin

CONTRAPONTO

Contraponto Editora Ltda.
Caixa Postal 56066
Rio de Janeiro – RJ – CEP 22292-970
Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contrapontoeditora@gmail.com

Editora PUC-Rio
Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Projeto Comunicar
Praça Alceu Amoroso Lima, casa V
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22453-900
Telefax: (21) 3527-1838 / 3527-1760
Site: www.puc-rio.br/editorapucrio
E-mail: edpucrio@vrc.puc-rio.br

Capa e projeto gráfico
Regina Ferraz

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

K88f Koselleck, Reinhart, 1923-2006
Futuro passado : contribuição à semântica dos tempos históricos / Reinhart Koselleck ; tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira ; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.
368p. ; 23 cm
Tradução de: Vergangene Zukunft
ISBN 85-85910-83-6
1. História - Filosofia. 2. História - Periodização. 3. Historiografia. I. Título.

06-2275 CDD 901
CDU 930.1

Para Felicitas Koselleck

SUMÁRIO

Apresentação

Os ensaios reunidos em *Futuro Passado* apresentam uma expressiva coleção das principais contribuições que marcaram a obra do historiador alemão Reinhart Koselleck, falecido em 3 de fevereiro de 2006, aos 82 anos de idade. A partir de uma pesquisa multifacetada sobre a noção de tempo histórico, Koselleck expõe, com toda a sua maestria, a riqueza erudita da *história dos conceitos* [*Begriffsgeschichte*] e as suas conseqüências quando articuladas em termos de uma *teoria da história* [*Historik*]. O tempo, aqui, não é tomado como algo natural e evidente, mas como construção cultural que, em cada época, determina um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas. Por isso mesmo, a história — considerada como conjunto dos fatos do passado, como dimensão existencial e como concepção e conhecimento da vida, que permitem a sua inteligibilidade — deve ser apreendida em sua própria historicidade, constituindo um objeto da reflexão teórica destinada a conhecer os seus limites e as suas conseqüências.

Além de revelarem uma síntese das perspectivas da história conceitual e da teoria da história, os ensaios de *Futuro Passado* representam também um resumo do próprio percurso historiográfico do autor que, dedicado ao estudo da linguagem, assinala e conforma as transformações que formaram a modernidade européia na passagem do século XVIII para o XIX. A tese de doutorado de Koselleck, defendida em Heidelberg no ano de 1954 e publicada em 1959 com o título *Crítica e crise: contribuição à patogênese do mundo burguês* (Rio de Janeiro: Contraponto e Eduerj, 1999), alcançou grande sucesso editorial ao demonstrar como a formação da "crítica" ilustrada e da "sociedade civil" provocariam a "crise" final do Antigo Regime e a derrocada do Absolutismo como forma legítima de poder político. O trabalho, que viria a ser traduzido em várias línguas, permitiu o primeiro desenvolvimento da semântica dos conceitos fundamentais que orientou a sua investigação científica sobre os significados dos termos decisivos para a gênese da modernidade burguesa.*

---

* A tese de habilitação apresentada por Koselleck em 1965 com o título *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* foi publicada pela editora Klett, de Stuttgart, em 1967, mas permanece com a leitura praticamente restrita aos círculos de língua alemã.

O seu mais importante empreendimento intelectual, a organização, em colaboração com Otto Brunner e Werner Conze, do monumental *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, um dicionário histórico dos conceitos político-sociais fundamentais da língua alemã, em nove volumes (sete com os verbetes e mais dois com índices), publicados entre 1972 e 1997, teve como principal objetivo conhecer "a dissolução do mundo antigo e o surgimento do moderno por meio de sua apreensão conceitual". Empreitada de notável erudição, com mais de duzentos verbetes de cerca de oitenta a cem páginas cada um, essa tentativa de "esclarecer conceitualmente e por meio da história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*] a transformação em direção à nossa modernidade" não quis se restringir ao inventário histórico-semântico, em si mesmo importantíssimo, dos significados associados aos termos daquela transição. Ao investigar o que é manifesto pela linguagem, pretendeu também compreender os modos pelos quais o mundo moderno tomou consciência de sua(s) própria(s) modernidade(s), orientando a pesquisa histórica para o pensamento do mundo contemporâneo e indagando em que medida estamos ou não, ainda hoje, experimentando o mesmo universo de significados.

A tese subjacente à história conceitual do autor é a de que, entre as décadas de 1750 e de 1850, a linguagem européia (nas suas diversas expressões) sofreu um processo radical de transformação que revela e configura a ultrapassagem dos fundamentos da sociedade aristocrática. Por um lado, a semântica dos conceitos fundamentais dá a conhecer tanto a re-significação de termos tradicionais adaptados ao novo tempo (como república, revolução ou história) como a invenção de neologismos (socialismo, cesarismo ou comunismo) criados para nomear as novidades da experiência contemporânea. Por outro, ainda mais relevante por suas conseqüências, a pesquisa descobre que a forma geral da linguagem se modifica ao se submeter a um conjunto de processos simultâneos, como os de democratização, temporalização e ideologização. Ao mesmo tempo em que a base de referência dos conceitos se dilata e designa um número mais amplo de atores (por exemplo, fala-se cada vez menos dos direitos dos ingleses ou dos nobres e mais dos direitos do homem e do cidadão), os atores se apropriam dos conceitos ampliados para imprimir sentido à experiência contemporânea e reivindicar determinadas perspectivas de futuro (a igualdade, a democracia). A linguagem, que é um

índice a expressar as mutações em curso no mundo social, é também arma imprescindível nos combates que gestam essas mesmas mudanças.

Exemplo paradigmático dessa dupla direção da relação entre linguagem e mundo se encontra no conceito de história. Se até meados do século XVIII o termo história [*Historie*] era usado no plural para designar as diversas narrativas particulares e descosidas entre si que a tradição historiográfica acumulara (a história da guerra do Peloponeso, a história de Florença etc.), Koselleck sustenta que, a partir daquela época, é cada vez mais freqüente o uso do termo História [*Geschichte*] no singular para designar, de modo confluente, tanto a seqüência unificada dos eventos que constituem a marcha da humanidade, como o seu relato (a História da civilização ou dos progressos do espírito humano). A essa "singularização" semântica da História, que expressa a inclusão de toda a humanidade em um único processo temporal, corresponde a sua transformação em objeto de teorias políticas e filosofias que imaginam poder apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido previamente definido.

É a partir dessa mutação de longa duração que se pensará a história como um processo inexorável de progresso e se poderá dizer, por exemplo, uma frase como a de Fidel Castro em sua autodefesa perante o Tribunal de Urgência de Santiago de Cuba, no ano de 1953: "Condenai-me, não importa, a história me absolverá." O termo história é convertido em instrumento normativo da luta política e será objeto de disputa entre proposições mais ou menos revolucionárias que compreendem a si mesmas como intérpretes fiéis dos verdadeiros propósitos desse processo universal. Se as histórias (no plural) guardavam a sabedoria acumulada pelos exemplos do passado para servir de guia à conduta presente, evitando a repetição dos erros e estimulando a reprodução do sucesso, a História (como um singular coletivo) tornou-se uma dimensão inescapável do próprio devir, obrigando toda ação social a assumir horizontes de expectativa futura que a inscrevam como um desdobramento consoante com o processo temporal. Não se trata tão-somente de uma alteração nos significados tradicionais, mas de uma verdadeira revolução nas maneiras de se conceber a vida em geral, de imaginar o que nela é possível ou não, assim como o que dela se deve esperar.

É este um dos sentidos em que a história conceitual de Reinhart Koselleck vai além da pesquisa etimológica ou filológica do conceito. Ela é

uma pesquisa da consciência humana no seu enfrentamento com as condições de possibilidade da existência, daquilo que se é, e daquilo que se pode vir a ser.

Que o leitor desfrute da excelente oportunidade oferecida por esta tradução brasileira de *Futuro Passado*, que preenche uma das muitas lacunas imperdoáveis de nosso mercado editorial.

Marcelo Jasmin
Professor do Departamento
de História da PUC-Rio e do Iuperj

Prefácio

Que é o tempo histórico? Essa é uma das perguntas mais difíceis de se responder no campo da historiografia. A questão nos leva necessariamente a adentrar o terreno da teoria da história, sob uma perspectiva ainda mais profunda do que a habitual. Pois as fontes do passado são capazes de nos dar notícia imediata sobre fatos e idéias, sobre planos e acontecimentos, mas não sobre o tempo histórico em si.

Para tentar responder a essa questão, recorrente no campo dos estudos da história, precisaremos lançar mão de uma abordagem teórica, pois os testemunhos da tradição e do passado têm-se mostrado insuficientes.

No curso de uma investigação comprometida com circunstâncias históricas não é necessário formular explicitamente a pergunta sobre um tempo histórico. Ainda assim, a datação exata é imprescindível para que se possa organizar e narrar esse conteúdo constituído de eventos. Mas a datação correta é apenas um pressuposto, e não uma determinação da natureza daquilo que se pode chamar de "tempo histórico".

A cronologia — como ciência auxiliar que é — responde às questões sobre datação à medida que anula as diferenças entre os inúmeros calendários e medidas de tempo empregados ao longo da história, reunindo-os em um único tempo, regido segundo o nosso sistema planetário e calculado segundo as leis da física e da astronomia. Esse tempo único, natural, passa a ter, então, o mesmo valor para todos os habitantes da Terra (se desconsiderarmos as diferenças nas estações do ano e nas variações na duração de um dia). Pode-se partir do mesmo princípio no que se refere ao tempo biológico do homem, o qual, a despeito dos recursos da medicina, varia de maneira bastante limitada. Mas esse pressuposto natural, contido em nossa divisão do tempo, será estranho à investigação da co-incidência entre história e tempo, se é que se pode falar da existência de algo como um "tempo histórico".

Quem busca encontrar o cotidiano do tempo histórico deve contemplar as rugas no rosto de um homem, ou então as cicatrizes nas quais se delineiam as marcas de um destino já vivido. Ou ainda, deve evocar na memória a presença, lado a lado, de prédios em ruínas e construções recentes, vislumbrando assim a notável transformação de estilo que empresta uma profunda dimensão temporal a uma simples fileira de casas;

que observe também o diferente ritmo dos processos de modernização sofrido por diferentes meios de transporte, que, do trenó ao avião, mesclam-se, superpõem-se e assimilam-se uns aos outros, permitindo que se vislumbrem, nessa dinâmica, épocas inteiras. Por fim, que contemple a sucessão das gerações dentro da própria família, assim como no mundo do trabalho, lugares nos quais se dá a justaposição de diferentes espaços da experiência e o entrelaçamento de distintas perspectivas de futuro, ao lado de conflitos ainda em germe. Esse olhar em volta já é suficiente para que se perceba a impossibilidade de traduzir, de forma imediata, a universalidade de um tempo mensurável e natural — mesmo que esse tempo tenha uma história própria — para um conceito de tempo histórico.

A própria singularidade de um tempo histórico único, distinto de um tempo natural e mensurável, pode ser colocada em dúvida. Pois o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as conseqüências de ações, a suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que lhes são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio. Pensemos, para ficarmos em exemplos do mundo cotidiano, nos diferentes calendários festivos que articulam a vida em sociedade, na alternância dos tempos dedicados ao trabalho e em sua duração, que determinaram a seqüência da vida no passado e continuam a determiná-la diariamente. É assim que o ensaio que se segue não falará de um único tempo histórico, mas sim de muitos, sobrepostos uns aos outros. Nas palavras enfáticas de Herder, dirigidas contra Kant:

> Na verdade, cada coisa [*Ding*] capaz de se modificar traz em si a própria medida de seu tempo; essa medida continua existindo, mesmo se não houver mais nenhuma outra ali; não há duas coisas no mundo que tenham a mesma medida de tempo (...). Pode-se afirmar, portanto, com certeza e também com alguma audácia, que há, no universo, a um mesmo e único tempo, um número incontável de outros tempos.[1]

Na tentativa de tematizar o tempo histórico, não se pode deixar de empregar medidas e unidades de tempo derivadas da compreensão físico-matemática da natureza; as datas, bem como a duração da vida de indivíduos e instituições, os momentos críticos de uma seqüência de acontecimentos políticos ou militares, a velocidade dos meios de transporte e sua evolução, a aceleração ou desaceleração da produção industrial, a velocidade dos equipamentos bélicos, tudo isso, para citar apenas alguns exemplos, só pode ter seu peso histórico avaliado se for medido e datado com o recurso à divisão do tempo natural.

No entanto, a interpretação das circunstâncias produzidas a partir dos fatores acima citados conduz para além das determinações temporais compreendidas de maneira física ou astronômica. As decisões políticas tomadas sob a pressão de prazos e compromissos, o efeito da velocidade dos meios de transporte e de informação sobre a economia ou sobre ações militares, a permanência ou instabilidade de determinadas formas de comportamento social no âmbito das exigências econômicas e políticas temporalmente determinadas, tudo isso conduz obrigatoriamente — seja através de um processo de atuação e ação recíproca ou de uma relação de dependência — a um tipo de determinação temporal que, sem dúvida, é condicionada pela natureza, mas que também precisa ser definida especificamente sob o ponto de vista histórico. Se contemplarmos o conjunto dessa cadeia de eventos, isso nos levará a um processo de determinação e a uma doutrina das épocas, as quais, conforme o domínio específico visado, podem configurar-se de maneira completamente diferente, ou mesmo justapor-se umas às outras. O presente volume trata apenas eventualmente dessas questões social e historicamente saturadas, mesmo quando pretende contribuir para o aguçamento dessa perspectiva.

Os ensaios que se seguem têm uma intenção mais modesta. Debruçam-se sobre textos nos quais a experiência temporal manifesta-se à superfície da linguagem, de maneira explícita ou implícita. Para ser mais claro: investigaram-se aqueles textos que, explícita ou implicitamente, abordam a relação entre um determinado passado e um determinado futuro.

Desde a Antigüidade até os dias de hoje acumulam-se inúmeros testemunhos dessa relação: políticos, filósofos, teólogos e poetas, mas também manuscritos de autoria desconhecida, provérbios e enciclopédias, quadros e sonhos foram investigados, assim como os próprios historiadores. Todos os testemunhos atestam a maneira como a experiência do passado foi elaborada em uma situação concreta, assim como a maneira pela qual expectativas, esperanças e prognósticos foram trazidos à superfície da linguagem. De maneira geral, pretendeu-se investigar a forma pela qual, em um determinado tempo presente, a dimensão temporal do passado entra em relação de reciprocidade com a dimensão temporal do futuro.

A hipótese que se apresenta aqui é a de que, no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um "tempo histórico". É próprio das circunstâncias biologicamente determinadas do ser humano que, com o envelhecimento, também a relação com a experiência e a expectativa se modifiquem, seja por meio do recrudescimento de uma e desaparecimento da outra, seja por meio de um mecanismo em que ambas se compensem mutuamente, seja ainda pela constituição de horizontes situados além da biografia de cada um, que ajudem a relativizar o tempo finito de uma vida individual. Mas a relação entre passado e futuro alterou-se, de forma evidente, também na seqüência das gerações históricas.

Nos estudos que se seguem, evidencia-se como um resultado constante o fato de que, à medida que o homem experimentava o tempo como um tempo sempre inédito, como um "novo tempo" moderno, o futuro lhe parecia cada vez mais desafiador. É por isso que nossa investigação incide particularmente sobre um determinado tempo presente e sobre o tempo que se lhe apresentava então como o futuro, ora para nós já decorrido. E, se no cômputo da experiência subjetiva, o futuro parece pesar aos contemporâneos por ele afetados, é porque um mundo técnica e industrialmente formatado concede ao homem períodos de tempo cada vez mais breves para que ele possa assimilar novas experiências, adaptando-se assim a alterações que se dão de maneira cada vez mais rápida.

Sob o ponto de vista dessas investigações, mantém-se inalterada a importância das condições de longa duração que se perpetuam desde o passado, condições que, aparentemente, caíram no esquecimento. Esclarecê-las é tarefa da história estrutural, à qual os seguintes estudos pretendem ter dado sua contribuição.

No que diz respeito à metodologia, as investigações concentram-se na semântica dos conceitos fundamentais que plasmaram a experiência histórica do tempo. O conceito coletivo de história [*Geschichte*], forjado no século XVIII, tem aqui um significado predominante. Por meio desse conceito é possível demonstrar que certos mecanismos e formas de elaboração da experiência só puderam emergir a partir do advento da história [*Geschichte*] vivenciada como um tempo novo, inédito. Nosso conceito moderno de história [*Geschichte*] resultou da reflexão iluminista sobre a crescente complexidade da "história de fato" ou da "história em si" ["*Geschichte überhaupt*"], na qual os pressupostos e condições da experiência escapam, de forma crescente, a essa mesma experiência. Isso é válido tanto para a história universal de longo alcance geográfico, contida no conceito moderno de "história em si" ou "história de fato", quanto para a perspectiva temporal na qual passado e futuro realinham-se reciproca e alternadamente, de maneira contínua. Esta última tese, disseminada ao longo de todo o livro, constitui o objetivo final da categoria da temporalização.

As análises englobam inúmeros conceitos como revolução, acaso, destino, progresso ou desenvolvimento, conceitos capazes de complementar o próprio conceito de história [*Geschichte*].

Também abordaremos os conceitos do campo semântico referente às Constituições de Estado, tanto no seu significado temporal próprio quanto no que diz respeito às transformações desses significados. Por fim, investigaremos as categorias de tempo determinadas pela ciência, assim como as marcações de época determinadas pelos historiadores, marcações que tenham registrado — e eventualmente favorecido — uma transformação da experiência.

As análises semânticas aqui apresentadas não têm por objetivo primeiro um estudo de caráter lingüístico-histórico. Em vez disso, elas pretendem investigar a constituição lingüística das experiências temporais, ali onde elas se manifestaram. Assim, as análises ampliam-se cada vez mais, seja com o intuito de esclarecer o contexto histórico-social, seja para acompanhar o traçado da orientação lingüístico-pragmática ou lingüístico-política dos autores e oradores, ou ainda com o intuito de fazer deduções, a partir da semântica dos conceitos, sobre a dimensão histórica e antropológica inerente a toda conceitualidade e a todo ato de linguagem. É por isso que decidi incluir neste volume o estudo sobre sonho e terror, no qual a linguagem emudece e as dimensões temporais parecem estar invertidas, a despeito de tal estudo ser, do ponto de vista metodológico, menos consistente do que os demais.

As três grandes seções do livro não têm por tarefa a reprodução de uma continuidade rigorosa do pensamento. Trata-se, antes, de pontos-chave, que remetem uns aos outros e que se disseminam pela obra toda, com pesos diferentes. Primeiramente, são postos em contraste diferentes recortes semânticos transversais alinhados em seqüência diacrônica. A seguir, ocupam o primeiro plano da análise algumas interpretações do âmbito da teoria da história e da historiografia. Por fim, são considerados, de maneira mais intensa, alguns aspectos lingüístico-pragmáticos e

antropológicos no campo da semântica dos tempos históricos. Ainda assim, é preciso lembrar que a organização dos conteúdos não deixa de obedecer a um certo caráter aleatório, pois cada ensaio foi concebido como uma unidade fechada, o que não impede que exemplos, explicações metodológicas e excertos de cunho teórico sobre a relação entre linguagem e realidade histórica sejam válidos para toda a extensão do estudo. A fim de evitar repetições desnecessárias e adequar os textos uns aos outros, foi necessário alterar quase todas as citações, complementando-as ou abreviando-as. Foram também acrescentadas algumas indicações sobre a bibliografia surgida durante o período de elaboração do livro.

A maior parte dos ensaios foi concebida em estreita associação com o planejamento e a elaboração do dicionário *Geschichtliche Grundbegriffe* [Conceitos históricos fundamentais], editado por Otto Brunner, Werner Conze e por mim. Assim, eu gostaria de fazer referência a esse *Dicionário* e à contribuição dos colegas, aos quais eu expresso meu agradecimento pelas inúmeras sugestões feitas.

Agradeço ainda a Siegfried Unseld, que, a despeito de uma promessa de entrega que se perpetuou por anos a fio, esperou pacientemente pela finalização do livro. Que seja aqui também lembrada a senhora Margarete Dank, que veio a falecer repentinamente logo após a impressão da primeira prova do livro, deixando uma dolorosa lacuna em nossa instituição e nos trabalhos do *Dicionário*. Por fim, agradeço a Rainer Schlick e Georg Stanitzek pela revisão e elaboração dos registros.

Bielefeld, janeiro de 1979

R.K.

PARTE I

Sobre a relação entre passado e futuro na história moderna

CAPÍTULO 1

O futuro passado dos tempos modernos*

No ano de 1528, o duque Guilherme IV da Baviera encomendou uma série de quadros com temas históricos para sua residência de verão em Marstallhof. Os temas escolhidos, de cunho cristão-humanista, compreendiam uma série de assuntos bíblicos, assim como da Antigüidade clássica. A obra mais famosa dessa coleção, justificadamente, é a *Batalha de Alexandre*, de Albrecht Altdorfer.

Em uma superfície de 1,5 metro quadrado, Altdorfer descortina para o espectador o panorama cósmico de uma batalha decisiva para a história universal, a Batalha de Issus, a qual, no ano de 333 a.C., inaugurou a época helenística. Com uma mestria até então desconhecida, Altdorfer logrou representar milhares de soldados como indivíduos integrantes de hordas compactas. Ele nos mostra o choque entre os cavaleiros armados e a infantaria pesada, armada de lanças; o ataque vitorioso dos macedônios, com Alexandre destacando-se bem à frente; a confusão e a dispersão que se apoderavam dos persas; a expectativa atenta das tropas de reserva gregas, que deveriam em seguida completar a vitória.

Uma contemplação precisa do quadro permite-nos reconstruir o transcorrer da batalha em seu conjunto. Altdorfer fixou a história [*Geschichte*] em uma imagem, fazendo uso das duas possibilidades de significação que o termo podia ter àquela época: "história" [*Historie*] podia significar tanto uma imagem como uma narrativa [*Geschichte*].** Para obter a maior exatidão possível, o pintor e o historiógrafo da corte, que o assistiu, recorreram a Curtius Rufus, do qual foram extraídos os números, supostamente precisos, de participantes da batalha, bem como o

* Foram incluídas neste trabalho algumas idéias nascidas em conversas que tive com o professor Gerhard Hergt. Sobre o termo "futuro passado" [*vergangene Zukunft*], veja seu emprego também em R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1948, p. 182, e em R. Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Göttingen, 1966, p. 5. Sobre a delimitação das três dimensões temporais e seus níveis hierárquicos que se alternam historicamente, veja o trabalho de N. Luhmann, "Weltzeit und Systemgeschichte", *in Soziologie und Sozialgeschichte*, org. P. C. Ludz, Opladen, 1972 (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16), p. 81-115. [N.A.]

** No capítulo 2, Koselleck tratará da história dos termos "*Historie*" e "*Geschichte*", assim como da distinção de seu significado no século XVIII. [N.T.]

número daqueles que sucumbiram e dos que foram feitos prisioneiros. Os números encontram-se inscritos nas faixas das tropas, nas quais se alude ao número de mortos que, no quadro, encontram-se ainda entre os vivos, e que talvez até mesmo segurem a faixa sob a qual perecerão. Trata-se de um sabido anacronismo, do qual Altdorfer lançou mão no intuito de tornar a representação da batalha manifestamente fiel.

Quando contemplamos o quadro na Pinacoteca de Munique, somos confrontados com mais um anacronismo notável: acreditamos ver à nossa frente Maximiliano, o último cavaleiro, e as hordas de lansquenetes da Batalha de Pavia. A maioria dos persas assemelha-se, dos pés ao turbante, aos turcos, que, no mesmo ano de composição do quadro (1529), sitiaram Viena, sem resultado. Em outras palavras, Altdorfer captou um acontecimento histórico que era, ao mesmo tempo, contemporâneo para ele. Alexandre e Maximiliano (Altdorfer pintou o quadro para este último) assemelham-se de maneira exemplar. O espaço da experiência nutria-se, portanto, da perspectiva de uma única geração histórica. O estado das técnicas de guerra não oferecia obstáculos para que a batalha de Alexandre pudesse ser representada de maneira contemporânea. Maquiavel esforçara-se para demonstrar, durante um capítulo inteiro dos *Discorsi*, quão pouco as modernas armas de fogo tinham modificado a tecnologia bélica. Segundo Maquiavel, seria errôneo acreditar que a invenção das armas de fogo pudesse enfraquecer a força exemplar da Antigüidade. Quem acompanhasse a história antiga só poderia rir diante de uma tal perspectiva. Presente e passado estariam, assim, circundados por um horizonte histórico comum.

Não se trata de eliminar arbitrariamente uma diferença temporal; ela simplesmente não se manifesta como tal. A prova disso pode ser reconhecida no próprio quadro de Alexandre: Altdorfer, que quis dar consistência estatística à história [*Historie*] representada, apresentando o número de participantes da batalha em dez colunas de algarismos, renunciou a um número determinado: a indicação do ano. Sua batalha não é apenas contemporânea; parece também atemporal.

Quando Friedrich Schlegel, quase trezentos anos depois, viu o quadro pela primeira vez foi tomado, segundo suas palavras, por uma "perplexidade" sem limites durante a "contemplação dessa obra prodigiosa". Em uma longa seqüência de pensamentos em cascata, Schlegel elogia a pintura, na qual ele reconhece "a mais sublime aventura da antiga cavalaria". Com isso, Schlegel conferiu distância histórica e crítica à obra-prima de Altdorfer. Schlegel é capaz de distinguir o quadro tanto de seu próprio tempo quanto da época antiga, que o quadro pretende apresentar. Para ele, a história tem uma dimensão especificamente temporal, a qual reconhecidamente faltara a Altdorfer. *Grosso modo*, nos trezentos anos que o separam de Altdorfer, transcorreu para Schlegel mais tempo, de toda maneira um tempo de natureza diferente daquele que transcorrera para Altdorfer, ao longo dos cerca de 1.800 anos que separam a Batalha de Issus e sua representação.

O que aconteceu nesses trezentos anos que separam nossas testemunhas Altdorfer e Schlegel? Qual foi a nova qualidade adquirida pelo tempo histórico, que preencheu esse período entre aproximadamente 1500 e 1800? Eis a pergunta que nos propomos responder. Se conseguirmos chegar a uma resposta, deveremos então apontar para algo que não apenas preencheu o referido período, mas também, e principalmente, caracterizou-o como um tempo específico.

Formulando mais precisamente a minha tese: observa-se, nesses séculos, uma temporalização da história, em cujo fim se encontra uma forma peculiar de aceleração que caracteriza a nossa modernidade. Nossas indagações serão dirigidas à especificidade do assim chamado início dos tempos modernos. Para isso, nos limitaremos à perspectiva que se descortina a partir daquele futuro concebido pelas gerações passadas; dito mais concisamente, a partir do futuro passado.

I.

Primeiramente, gostaríamos de esclarecer melhor esse presente imediato e os vieses atemporais que descobrimos no quadro de Altdorfer. Tentemos observar o quadro com os olhos de um contemporâneo da época. Para um cristão, a vitória de Alexandre sobre os persas significou a passagem do segundo para o terceiro império temporal [*Weltreich*], ao qual deveria suceder o quarto e último, o Sacro Império Romano. Nessa batalha estão envolvidas também forças celestiais e cósmicas, representadas, no quadro de Altdorfer, pelo Sol e a Lua, significando as forças da luz e das trevas, relacionadas aos dois reis; o Sol aparece sobre um navio cujo mastro tem a forma de cruz. A batalha na qual o Império Persa deveria perecer não foi uma batalha qualquer, mas sim um dos poucos eventos situados entre o começo e o fim do mundo, que prenunciava também o fim do Sacro Império Romano.

Os contemporâneos de Altdorfer esperavam a ocorrência de eventos análogos, para que ocorresse o fim do mundo. Em outras palavras, o quadro de Altdorfer tinha caráter escatológico. A batalha de Alexandre era atemporal como modelo, como figura ou arquétipo de uma luta final entre Cristo e Anticristo; os que lutavam ali eram contemporâneos de todos aqueles que viveram aguardando o Juízo Final.

A história da Cristandade, até o século XVI, é uma história das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a história dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo.

O grau de imediatismo dessas expectativas podia variar de uma situação para outra, mas as figuras essenciais do fim do mundo já estavam definidas. As transfigurações míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então. Também as profecias não-canônicas variavam pouco em seu pequeno repertório de figuras que deveriam aparecer no fim do mundo, tais como os papas angélicos, o imperador da paz ou precursores do Anticristo, como Gog e Magog, os quais, segundo uma tradição oriental corrente também no Ocidente, foram encerrados por Alexandre no Cáucaso e lá permaneceriam até a hora de sua vinda. Embora variassem as imagens do fim do mundo, o papel do Sacro Império Romano permanecia fixo nesse quadro: enquanto ele existisse, a derrota final seria protelada. O Imperador era o *kathecon* do Anticristo.

Todas essas figuras parecem ter entrado para a realidade histórica na época da Reforma: Lutero viu o Anticristo sentado em um trono sagrado; para ele, Roma era a Babilônia prostituída, ao passo que os católicos viram, em Lutero, o Anticristo; a Guerra dos Camponeses, assim como os diferentes partidos militantes de uma Igreja decadente, pareciam preparar a última guerra civil que deveria preceder o fim do mundo. Os turcos, por sua vez, que no ano em que Altdorfer terminou o quadro da *Batalha de Alexandre* tomaram Viena de assalto, pareciam ser o próprio povo de Gog.

Altdorfer, que participara da expulsão dos judeus de Regensburg e se relacionava com o astrólogo Grünpeck, certamente conhecia os sinais. Como construtor civil que era na época em que pintou o quadro, preocupava-se com o fortalecimento das defesas da cidade contra os turcos. "Se abatermos os turcos", dissera Lutero, "a profecia de Daniel estará superada, pois o dia do Juízo Final estará, com toda certeza, à nossa porta."[1]

A Reforma, como movimento de renovação religiosa, trouxe consigo todos os sinais do fim do mundo.

Lutero dizia freqüentemente que o fim deveria ser esperado para o próximo ano, ou mesmo para o ano em curso. Entretanto, acrescentou ele em uma das *Conversas à mesa*, Deus, por amor aos escolhidos, abreviaria os últimos dias "pois o mundo se apressava nessa direção, *quia per hoc decennium fere novum saeculum fuit* [porque ao longo dessa década foi quase um novo século]".[2] Lutero acreditava que os acontecimentos do novo século haviam sido comprimidos em uma única década, que se iniciara com a Dieta de Worms e terminara, como sabemos, no ano em que surgira o quadro da *Batalha de Alexandre*. Essa abreviação temporal indicava que o fim do mundo se aproximava com grande velocidade, ainda que a data permanecesse oculta.

Façamos uma pausa e contemplemos trezentos anos à frente; a transformação da estrutura temporal, nesse período, é o nosso tema aqui. Em 10 de maio de 1793, em seu famoso discurso sobre a Constituição revolucionária, Robespierre declara: "É chegada a hora de conclamar cada um para seu verdadeiro destino. O progresso da razão humana preparou esta grande Revolução, e vós sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la."[3] A providencial fraseologia de Robespierre não é capaz de dissimular que o horizonte de expectativa alterou-se em relação à situação inicial. Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado. Ambas as posições, assim como o fato de que a Revolução derivou da Reforma, marcam o início e o fim do período de tempo aqui considerado. Tentemos articulá-lo ao fio condutor da visão do futuro.

A Igreja Romana tinha por princípio dominante manter sob seu controle todos os visionários. Segundo decisão do Concílio Lateranense (1512 a 1517), era preciso uma autorização da Igreja para o anúncio de visões do futuro. A proibição da doutrina joaquimita do Terceiro Reino, o destino de Joana D'Arc, a qual, pela firme convicção de suas visões não autorizadas, teve que subir à fogueira, ou a morte por fogo de Savonarola podem servir de exemplo de como as profecias pós-bíblicas foram dizimadas. A existência da Igreja não podia ser ameaçada, sua unidade — assim como a existência do Império — era a garantia de ordem até que sobreviesse o fim do mundo.

Em conseqüência disso, o futuro do mundo, assim como o seu fim, foram incorporados à própria história da Igreja, o que fez com que novas e flamejantes profecias fossem necessariamente consideradas heresias. A expectativa do fim do mundo tornou-se parte integrante da própria Igreja como instituição, de tal modo que esta pôde se estabilizar tanto sob a ameaça de um fim do mundo que poderia acontecer a qualquer momento como na esperança da parúsia.[4] O *eschaton* desconhecido deve ser entendido como um fator de integração da Igreja, a qual pôde, dessa maneira, colocar-se temporalmente e moldar-se como instituição. A Igreja é, em si mesma, escatológica. Entretanto, no momento em que as figuras do Apocalipse de João são aplicadas sobre acontecimentos ou instâncias concretos, a escatologia tem um efeito desintegrador. O fim do mundo só é um fator de integração enquanto permanecer não determinável, do ponto de vista histórico e político.

Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pôde ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da Salvação.

O pressuposto mais íntimo dessa tradição foi destruído pela Reforma. Nem a Igreja nem os poderes temporais foram capazes de unir as energias que eclodiram na Europa com Lutero, Zwínglio e Calvino. O próprio Lutero, em idade avançada, duvidava da possibilidade de paz; as Dietas Imperiais não tinham mais qualquer valia, e ele próprio orava, clamando pelo Último Dia: "Eu peço apenas que elas não agravem ainda mais a situação, de forma que nos seja concedido ainda um pouco mais de tempo."[5] A missão do Império, de adiar o fim do mundo, ainda ecoa no grito de misericórdia de um homem que não vê mais saída para este mundo. O Império falhara.

Pouco tempo depois, em 1555, foi celebrada a paz religiosa em Augsburg, como se pode ler no parágrafo 25, "a fim de proteger esta valorosa nação da derrocada final que se anunciava". Os estamentos uniram-se para que fosse "assegurada uma paz duradoura, sólida, incondicional e garantida para todo o sempre",[6] também quando — e isso foi tão decisivo quanto controverso — os partidos religiosos não pudessem encontrar equilíbrio e união. Desde então, paz e unidade religiosa deixaram de

ser coisas idênticas. Paz significava agora pacificar as frentes de batalha da guerra civil, congelá-las. Só com muito esforço é possível avaliar o horror com que essa exigência foi então recebida. O acordo nascido da necessidade trazia em si um novo princípio, aquele da "política", que deveria se disseminar no século seguinte. Os políticos valorizam apenas o temporal, e não o eterno, era a censura que lhes impingiam os crentes ortodoxos de todos os partidos. *L'heresie n'est plus auiourd'huy en la Religion; elle est en l'Estat,*[7] respondia um jurista e político francês durante a guerra civil confessional: a heresia não existe mais na religião, ela existe no Estado. Uma fala perigosa, se a repetirmos hoje. Em 1590, porém, seu sentido consistia em formalizar o direito de crença como uma questão de Estado. "*Cuius regio, eius religio*" [de quem o território, dele a religião] é uma antiga fórmula para expressar o fato de que os príncipes, qualquer que fosse a confissão que professassem, erguiam-se, em sua qualidade de príncipes, sobre os partidos religiosos. Mas foi somente depois de uma guerra que os consumiu durante trinta anos que os alemães, esgotados, foram capazes de perceber que poderiam fazer do princípio da igualdade religiosa a base para a paz. O que começara essencialmente como uma guerra civil religiosa entre os estamentos do Sacro Império Romano terminou com o acordo de paz entre os senhores territoriais, emancipados em príncipes soberanos. Enquanto a *guerre civile* e a *civil war* resultaram, no ocidente, em uma forma moderna de governo, a guerra civil religiosa transformou-se, na Alemanha, ao longo dos trinta anos — por força de intervenções externas — em uma guerra entre Estados, cujo resultado, paradoxalmente, possibilitou a sobrevivência do Império. É certo que sob pressupostos totalmente novos: até a Revolução Francesa, o Tratado de Paz de Münster e Osnabrück vigorou como a base jurídica internacional da tolerância. Que conseqüências essa nova hierarquia entre religião e política teve para formar a experiência moderna do tempo? Que tipo de deslocamento do futuro esse procedimento ajudou a moldar?

A experiência adquirida em um século de lutas sangrentas foi, em primeiro lugar, a do reconhecimento de que as guerras civis religiosas não prenunciavam o Juízo Final, ao menos não naquele sentido concreto como antigamente se acreditava. Ao contrário, a paz só se tornou possível à medida que as potências religiosas esgotaram-se ou consumiram-se em luta aberta, à medida que foi possível cooptá-las politicamente ou neutralizá-las. Com isso, constituiu-se um novo e inédito tipo de futuro.

O processo, que já se encontrava em preparação há muito tempo, completava-se lentamente. Em primeiro lugar, salta aos olhos que já no século XV e em parte já mesmo antes disso, o fim do mundo foi sendo mais e mais adiado. Nicolau de Cusa o prediz para o começo do século XVIII; Melanchthon calculava que a Última Era chegaria ao fim transcorridos 2 mil anos do nascimento de Cristo. A última grande profecia papal, de 1595, atribuída a São Malaquias, triplicava a lista até então tradicional de papas, de modo que o fim dos tempos, que deveria suceder à duração média dos pontificados então previstos, não aconteceria antes de 1992.

Em segundo lugar, a astrologia, que atingiu o ápice na Renascença, teve um papel nada desprezível. Sua influência permaneceu praticamente inalterada até que as ciências naturais acabaram por levá-la ao descrédito, embora tenham sido até então carregadas por ela nas costas. Mesmo Newton profetizou em 1700 o fim do papado para o ano 2000. Os cálculos astrológicos deslocavam as expectativas escatológicas para um futuro cada vez mais distante, embora continuassem a considerá-las em suas operações. Por fim, as previsões escatológicas foram dominadas por determinantes aparentemente naturais. É simbólica a coincidência de que Nostradamus tenha publicado suas *Centúrias* no ano da paz religiosa de Augsburg, 1555. As visões de Nostradamus terminam, de acordo com uma perspectiva tradicional, com uma profecia de fim do mundo; mas, para os tempos intermediários, Nostradamus formulou uma série infindável de oráculos diferentes e sem data, de modo que, ao leitor curioso, abre-se a perspectiva de um futuro incrivelmente fascinante.

Em terceiro lugar, com o empalidecer das previsões do fim dos tempos, o Sacro Império Romano-Germânico perdeu sua função escatológica. Ao menos já desde a Paz da Westfália era evidente que a manutenção da paz (se é que se podia considerá-la possível) tinha se tornado uma tarefa do sistema europeu de Estados. Nesse ponto, Bodin teve uma atuação pioneira, tanto como historiador quanto no que se refere a ter estabelecido o conceito de soberania. Ao separar a história sacra, a história humana e a história natural, ele transformou a questão do fim dos tempos em um problema de cálculo astronômico e matemático. O fim do mundo tornou-se uma data do cosmos, e a escatologia, por sua vez, foi posta de lado, pela sua transformação em uma história natural expressamente preparada para esse fim. Bodin considerava totalmente possível que este mundo, de acordo com a tradição cabalística, terminasse apenas depois de um ciclo de 50 mil anos. Com isso, também o Império Romano-Germânico ficava despojado de sua tarefa sagrada e histórica. A história humana não tem qualquer meta a atingir; ela é o campo da probabilidade e da inteligência humana. Assegurar a paz é uma tarefa do Estado, e não a missão de um Império. Se, apesar de tudo, continua Bodin, houvesse uma nação em posição de requerer para si a condição de sucessor do Império, então que fosse a nação turca, cujo domínio se estendia sobre três continentes. A emergência de uma *historia humana*, independente da história sacra, e a legitimação do Estado moderno, capaz de submeter os partidos religiosos cônscios de sua sacralidade, são, para Bodin, um mesmo e único processo.

Isso nos leva a um quarto ponto. A gênese do Estado absoluto autônomo foi acompanhada de uma luta incessante contra profecias políticas e religiosas de todo tipo. Ao reprimir as previsões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro. Com isso, levado certamente por um objetivo anticlerical, tomou para si também uma tarefa que pertencera à velha Igreja. Henrique VIII, Eduardo VI e Elizabeth da Inglaterra promulgaram sanções rigorosas contra qualquer tipo de predições. Aos profetas reincidentes era reservada a prisão perpétua. Henrique III da França e Richelieu adotaram o exemplo inglês para estancar de uma vez por todas a fonte inesgotável de previsões religiosas. Grotius, que, em 1625, publicou seu tratado sobre o direito dos povos, ao mesmo tempo em que se exilava por causa de perseguição religiosa, classificou o desejo de realizar profecias, *voluntaten implendi vaticinia*, como uma das causas injustas de uma guerra, advertindo ao mesmo tempo: "Tende cuidado, teólogos arrogantes; e vós, políticos, tende cuidado com os teólogos arrogantes."[8] De maneira geral, pode-se dizer que uma política severa tinha sido capaz de eliminar lentamente, do campo da formação e da decisão da vontade política, as renitentes esperanças religiosas para o futuro, que então grassavam, depois da desagregação da Igreja.

Isso pode ser visto também na Inglaterra, onde, durante a Revolução Puritana, as velhas previsões eclodiram novamente, travestidas de conteúdo profético. Mas a última grande luta de previsões no âmbito político, no ano de 1650, sobre a possibilidade de volta da monarquia, já foi tratada sob o crivo da crítica filológica. O astrólogo republicano Lilly provou ao cavaleiro inimigo que este tinha citado erroneamente suas fontes. E se Crommwell popularizou seus projetos para o ano seguinte

na forma de um almanaque astrológico, isso pode ser creditado antes à conta de seu frio realismo do que à sua crença na revelação divina. Na Alemanha, a última profecia do fim dos tempos, de efeito eficaz e de grande circulação, data da Guerra dos Trinta Anos. Trata-se do comentário do apocalipse de Batholomäus Holzhauser, que estabeleceu um prazo de poucas décadas para o evento final.

O repertório de profecias sempre foi reduzido. No entanto, até o século XVII, foi coletado de maneira criativa. Desde então acumulam-se meras reproduções, como por exemplo a coletânea *Europäische Staatswahrsager* [Profetas de Estado europeus], que queria aplicar os textos antigos aos eventos da Guerra da Silésia, procedimento ainda hoje conhecido. A última tentativa de salvar a doutrina das Quatro Monarquias foi impressa em 1728, como reprodução.

Ao longo do século XVII, foi comum a destruição de predições por meio da perseguição do Estado, o qual, como no levante de Cevennes, tinha o poder de relegá-las ao âmbito do privado, do folclórico, do local ou do secreto. Paralelamente, desenvolveu-se o antagonismo literário entre os espíritos humanístico e cético contra os oráculos e outras superstições do mesmo tipo. Os primeiros nomes conhecidos são Montaigne e Bacon, que, muito adiante de seus contemporâneos, foram capazes de desmascarar profecias, do ponto de vista psicológico, em virulentos ensaios. Também na Alemanha se tem notícia, em 1632, de um "questionamento por escrito de determinadas visões". Spinoza legou-nos a crítica mais conseqüente das profecias, em 1670. Ele não apenas combateu as visões religiosas como subterfúgio ordinário de espíritos ambiciosos com o objetivo de prejudicar o Estado em sua época, mas deu um passo adiante e procurou desmascarar até mesmo os profetas canônicos como vítimas de uma imaginação primitiva. Com a *Histoire des oracles*, de Fontenelle (1686), a querela literária alcançou o ponto máximo da elegância de estilo com formulações autônomas, racionais e frias, frente às quais todo o sarcasmo que Voltaire derramava sobre os profetas não é mais do que o sarcasmo (esperado) de um vencedor.

A naturalidade com que as previsões dos cristãos crentes ou as profecias de toda espécie transformaram-se em ação política já se notava desde 1650. O cálculo político e a contenção humanista delimitaram um novo horizonte para o futuro. Aparentemente, nem as predições de um grande e único fim do mundo, nem as que previam eventos múltiplos e

de menor monta foram capazes de prejudicar o curso das coisas humanas. Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado.

Com isso chegamos ao quinto ponto. A partir de então se tornara possível referir-se ao passado como a uma idade média. Os próprios conceitos — a tríade Antigüidade, Idade Média e Idade Moderna — já se encontravam disponíveis desde o Humanismo, mas foram gradativamente disseminados para a história [*Historie*] apenas a partir da segunda metade do século XVII. Desde então, o homem passou a viver na modernidade, estando ao mesmo tempo consciente de estar vivendo nela.[9] É claro que, conforme as nações e as classes, isso era apenas parcialmente válido, mas se tratava de uma constatação, que, segundo Hazard, pode ser compreendida como a crise do espírito europeu.[10]

II.

Até agora, acompanhamos o represamento ou o solapamento, a erosão ou a canalização das previsões de fim do mundo. Emerge agora a questão oposta sobre os esboços do porvir (pois é deles que se trata), que se colocaram em lugar da idéia do futuro como fim. Podem-se distinguir dois tipos, que tanto se relacionam entre si como remetem ainda às profecias sagradas: de um lado, o prognóstico racional; do outro, a filosofia da história.

Como conceito antagônico às antigas profecias aparece a previsão racional, o prognóstico. A difícil arte do cálculo político adquiriu sua mais refinada maestria na Itália dos séculos XV e XVI, em seguida nos gabinetes das cortes européias dos séculos XVII e XVIII. Pode-se repetir, como *motto* dessa arte, uma citação clássica de Aristóteles, introduzida por Guicciardini na literatura política: *De futuris contingentibus non est determinata veritas* [Permanece indeterminada a verdade sobre acontecimentos futuros]. Há quem escreva ensaios sobre a trajetória do futuro, diz Guicciardini. Tais tratados são uma boa leitura, mas, "uma vez que, ao longo dessas considerações, cada conclusão é derivada de outra, o edifício inteiro pode ruir, no caso de apenas uma delas estar errada."[11]

Essa convicção, que Guicciardini adquirira na Itália, terra natal da política moderna, levou a um certo tipo de comportamento. O futuro tornou-se um campo de possibilidades finitas, organizadas segundo o maior

ou menor grau de probabilidade. Trata-se do mesmo horizonte descortinado por Bodin como tema da *historia humana*. A ponderação da probabilidade de acontecimentos que poderiam ou não se realizar eliminou assim uma compreensão do futuro que era natural para os partidos religiosos, ou seja, a imposição, dentro da certeza da chegada do Juízo Final, da alternativa do Bem ou do Mal como única máxima de ação. Por outro lado, a única possibilidade de julgamento moral que restara aos políticos orientava-se segundo a medida de um mal maior ou menor. Nesse sentido, Richelieu afirmara que nada era mais necessário a um governo do que a capacidade de prever os acontecimentos, pois apenas dessa maneira seria possível antecipar os muitos males, os quais, uma vez sobrevindos, só poderiam ser sanados com grande dificuldade. A segunda conseqüência desse comportamento foi a capacidade de se preparar para possíveis surpresas, pois nem sempre esta ou aquela possibilidade se realizava, mas sim uma terceira, uma quarta e assim por diante. O contato diário com esse tipo de incerteza aumentou a necessidade de maior precisão nas previsões, o que leva ao sentido concebido por Richelieu, quando ele diz ser mais importante pensar no futuro do que no presente.[12] É, por assim dizer, a forma política ancestral dos seguros de vida, os quais se disseminaram a partir da virada do século XVIII, com o advento da possibilidade de se calcular a expectativa de vida.

Enquanto a profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável, o prognóstico, por sua vez, está associado à situação política. Essa associação se deu de forma tão íntima, que fazer um prognóstico já significava alterar uma determinada situação. O prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível.

O prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta. Os eventos, vistos da perspectiva da profecia, são apenas símbolos daquilo que já é conhecido. Se os vaticínios de um profeta não foram cumpridos, isso não significa que ele tenha se enganado. Por seu caráter variável, as profecias podem ser prolongadas a qualquer momento. Mais ainda: a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura. Um prognóstico falho, por outro lado, não pode ser repetido nem mesmo como erro, pois permanece preso a seus pressupostos iniciais.

O prognóstico racional contenta-se com a previsão das possibilidades no âmbito dos acontecimentos temporais e mundanos, mas por isso mesmo produz um excesso de configurações estilizadas das formas de controle temporal e político. No prognóstico, o tempo se reflete de maneira sempre surpreendente; a constante similitude das previsões escatológicas é diluída pela qualidade sempre inédita de um tempo que escapa de si mesmo, capturado de modo prognóstico. Dessa forma, do ponto de vista da estrutura temporal, o prognóstico pode ser entendido como um fator de integração do Estado, que ultrapassa, assim, o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada.

Tomemos, aleatoriamente, um exemplo da diplomacia clássica: a primeira divisão da Polônia. Não o motivo, mas sim a maneira como aconteceu leva-nos com certeza a Frederico, o Grande. Depois da encarniçada luta da Guerra dos Sete Anos, Frederico viveu sob um duplo temor: em primeiro lugar, o temor de uma revanche por parte da Áustria. Para reduzir essa possibilidade futura, fez uma aliança com a Rússia. Com isso, no entanto, associou-se a uma força cuja pressão crescente (crescente também por causa do aumento populacional) pressentiu antecipadamente como sendo o maior dos perigos. Ambas as predições — tanto o prognóstico de curto prazo referente à Áustria, quanto o prognóstico russo de longo prazo — confluíram assim na ação política, pois foram capazes de modificar os próprios pressupostos do prognóstico, alterando a situação. A população grega ortodoxa da Polônia forneceu aos russos um pretexto duradouro para intervir na Polônia como força de proteção religiosa. Repnin, o emissário russo, dirigiu a Polônia quase como governador geral: sob sua vigilância imediata realizavam-se as sessões da Assembléia Nacional da Polônia. Deputados considerados indesejáveis foram levados para a Sibéria. A Polônia decaiu para o *status* de província russa. Sangrentas guerras civis, provocadas pela Rússia, tiveram como conseqüência a contínua intensificação do controle russo. A pressão crescente, vinda do leste, trouxe a uma proximidade ameaçadora o cumprimento do prognóstico de longo prazo. Na mesma medida, distanciava-se irremediavelmente o objetivo de Frederico, de anexar a Prússia Ocidental a seu Estado. Em 1770 a situação piorava. A Rússia estava a ponto de engolir não apenas a Polônia, mas também a Romênia, com uma guerra contra a Porta Otomana. Tal coisa a Áustria não podia tolerar, enxergando na anexação da Romênia o *casus belli*. Com isso, Frederico, como aliado da Rússia, ver-se-ia necessariamente confrontado

com o segundo mal que tanto temia, ou seja, a guerra contra a Áustria, que ele deseja evitar. A solução que encontrou para o dilema, em 1772, é surpreendente.

Imediatamente depois de saber — e antes que os russos pudessem ter notícia do fato — de que os austríacos recuavam ante a idéia de uma guerra, ele levou a Rússia — fazendo valer o peso de suas obrigações de aliado — a renunciar a uma anexação da Romênia. Como reparação, a Rússia recebeu a parte oriental da Polônia, que ela de qualquer maneira já dominava. A Prússia e a Áustria, por sua vez, receberam como compensação a Prússia ocidental e a Galícia, territórios significativos, os quais, dessa maneira, escapavam à influência russa. Em vez de aplainar o caminho para seu temido aliado em uma guerra no Ocidente, Frederico antes de tudo assegurou a paz e ainda conteve, de maneira estratégica, a penetração russa. Frederico acrescentou assim, para sua dupla vantagem, algo que, naquele momento, parecia estar fora de questão.

Claro está que um tal jogo assim flexível, com um número limitado — mas, dentro desses limites, dotado de um número quase infinito de possibilidades distintas —, só foi possível em uma situação histórica específica. Qual é o horizonte histórico-temporal em meio ao qual se pôde desenvolver esse refinamento da política absolutista? O futuro deixava-se contemplar, desde que o número de forças políticas em ação permanecesse limitado ao número de príncipes. Por trás de cada soberano havia um número de tropas e de população, um potencial calculável de forças econômicas e de liquidez financeira. Em um tal horizonte, a história tinha ainda caráter comparativamente estatístico, e as palavras de Leibniz — "o mundo que está por vir já se encontra embutido no presente, completamente modelado"[13] — puderam ser aplicadas à política. No horizonte da política absolutista dos príncipes soberanos, e apenas nesse horizonte, nada de essencialmente novo poderia em princípio ocorrer.

Um tal processo caracterizava-se pela existência de um limite extremo, dentro do qual eram lançadas as possibilidades do cálculo político. Hume, que elaborava ele próprio prognósticos a longo prazo, disse certa vez que um médico se aventura a fazer previsões para um período de, no máximo, quatorze dias, ao passo que um político arvora-se em fazê-las para o limite máximo de alguns anos.[14] Tal afirmação pode ser confirmada por um olhar lançado aos arquivos diplomáticos de então. É certo que havia constantes, que, com alguma freqüência, diluíam-se num futuro cada vez mais hipotético. Era possível contar, por exemplo, com algumas constantes do caráter, que podiam ser continuamente comprovadas na venalidade dos ministros. Acima de tudo, o cálculo político de probabilidades ocupava-se freqüentemente com o tempo de vida dos governantes. O futuro mais distante, previsto em 1624 pelo embaixador veneziano em Paris para o próximo meio século, parecia-lhe ser o caso de uma guerra pela sucessão espanhola, o que ocorreu exatamente cinqüenta anos depois. O fato de que a maior parte das guerras dos séculos XVII e XVIII, ocorridas no âmbito dos principados, tenham sido conduzidas como guerras de sucessão mostra-nos, de maneira imediata, o quanto o horizonte do tempo histórico era ainda natural e humano. Mas também aqui, conforme relatava nosso embaixador veneziano, restava "espaço de manobra para o tempo e o futuro, pois nem tudo o que pode acontecer efetivamente acontece".[15] Lembremo-nos aqui do papel que coube à morte da czarina em 1762, capaz de mudar o curso da guerra.

Sob a perspectiva da vida e do caráter dos personagens, a república soberana européia foi capaz de entender sua própria história ainda como um desenvolvimento natural. Não é de se admirar que o antigo modelo circular, posto em voga novamente por Maquiavel, tenha ganho notoriedade universal. A capacidade de repetição, própria desse tipo de experiência histórica, reuniu novamente, ao passado, o futuro prognosticável.

Com isso, a distância entre a consciência histórica e a política moderna, de um lado, e a escatologia cristã, de outro, mostra-se menor do que em princípio se poderia supor. *Sub specie aeternitas* nada de fundamentalmente novo pode acontecer, seja o futuro perscrutado com a reserva do crente ou com o prosaísmo do calculista. Um político poderia tornar-se mais inteligente ou mais esperto, refinar suas técnicas, tornar-se mais sábio ou mais cuidadoso; entretanto, a história jamais o levaria a regiões novas e desconhecidas do futuro. A transmutação do futuro profetizado em futuro prognosticável não destruiu, em princípio, o horizonte das previsões cristãs. É isso que une a república soberana à Idade Média, também ali onde a primeira não mais se considera cristã.

Foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade. À sombra da política absolutista constitui-se, em princípio veladamente, depois abertamente, uma consciência de tempo e de futuro que se nutre de uma ousada combinação de política e profecia. Imiscuiu-se na filosofia do progresso uma mistura entre prognósticos racionais e previsões de caráter salva-

cionista, própria do século XVIII. O progresso se desenvolve na medida em que o Estado e seus prognósticos não eram capazes de satisfazer a exigência soteriológica, e sua motivação é forte o suficiente para chegar a um Estado que, em sua existência, dependia da eliminação das profecias apocalípticas.

Afinal, o que havia de novo nas previsões de futuro características da idéia de progresso? O não-advento do fim do mundo tinha consolidado a Igreja e, com isso, consolidara também um tempo estático, perceptível como tradição. Também o prognóstico político tinha uma estrutura temporal estática, enquanto operasse com grandezas naturais, cuja capacidade potencial de repetição constituía o caráter circular de sua história. O prognóstico implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro. Por essa qualidade futura continuamente garantida ao passado é possível tanto assegurar quanto limitar o espaço de manobra do Estado. À medida que o passado só pode ser experimentado porque ele mesmo contém um elemento de futuridade — e vice-versa —, a existência política do Estado é tributária de uma estrutura temporal que pode ser entendida como uma capacidade estática de movimentação. Assim, o progresso descortina um futuro capaz de ultrapassar o espaço do tempo e da experiência tradicional, natural e prognosticável, o qual, por força de sua dinâmica, provoca por sua vez novos prognósticos, transnaturais e de longo prazo.

O futuro desse progresso é caracterizado por dois momentos: por um lado, pela aceleração com que se põe à nossa frente; por outro lado, pelo seu caráter desconhecido. Pois o tempo que se acelera em si mesmo, isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não-experimentável. Essa situação começa a se delinear já mesmo antes da Revolução Francesa.

O vetor da moderna filosofia da história foi o cidadão emancipado da submissão absolutista e da tutela da Igreja, o "*prophète philosophe*", como precisamente se caracterizou no século XVIII. Tanto as especulações sobre o futuro, agora livres da religião cristã, quanto as previsões resultantes do cálculo político apadrinharam a consagração do filósofo profeta. Lessing descreveu-nos esse tipo que "elabora perspectivas bastante acertadas sobre o futuro", mas que se iguala ao entusiasta, "pois ele

não consegue apenas esperar pelo futuro. Ele quer acelerar esse futuro, deseja ser ele próprio capaz de acelerá-lo, (...) pois que proveito teria se aquilo que ele considera ser o melhor não se tornar o melhor ainda em seu tempo de vida?"[16]

O tempo que assim se acelera a si mesmo rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história. Em outras palavras, a aceleração do tempo, antes uma categoria escatológica, torna-se, no século XVIII, uma tarefa do planejamento temporal, antes ainda que a técnica assegurasse à aceleração um campo de experiência que lhe fosse totalmente adequado.

É apenas no turbilhão da aceleração que nasce um movimento de adiamento, que contribui para a antecipação do tempo histórico pela alternância de reação e revolução. Aquilo que, antes da revolução, foi entendido como *kathecon*, torna-se agora o próprio catalisador da revolução. A reação, que no século XVIII é ainda empregada como uma categoria mecanicista, torna-se funcionalmente um vetor que tenta deter aquela. A revolução, inicialmente derivada do movimento natural de rotação dos astros e introduzida de maneira cíclica no movimento natural da história, adquire então uma direção irreversível. Ela parece libertar-se na forma de um futuro desejado, mas que se subtrai totalmente à experiência presente, ao tentar continuamente destruir a reação, expulsando-a de perto de si, na mesma medida em que a reproduz. Pois a revolução moderna permanece sempre afetada por seu contrário, a reação.

Essa alternância entre revolução e reação, que deveria conduzir a uma situação final paradisíaca, deve ser entendida como um futuro sem perspectiva, pois a reprodução e a permanentemente necessária superação [*Aufhebung*] dos contrários instaura uma má infinitude [*schlechte Unendlichkeit*]. Na busca dessa "má infinitude", como a denomina Hegel, a consciência dos agentes é atada a um "ainda-não" finito, que possui a estrutura formal de um imperativo que se eterniza [*perennierenden Sollens*]. Desde então, tornou-se possível transportar para a realidade histórica ficções como o império que deveria durar mil anos ou a sociedade sem classes. A fixação dos atores em uma situação final determinada mostra-se como pretexto para um processo histórico que se furta ao olhar dos participantes contemporâneos. Por isso, faz-se necessário um

prognóstico histórico que ultrapasse os prognósticos racionais dos políticos e que, como um rebento legítimo da filosofia da história, relativize o projeto dessa mesma filosofia.

Também para isso há testemunhos que datam de antes da Revolução Francesa. São inúmeras as predições para a Revolução de 1789, mas apenas poucas dentre elas são capazes de a ultrapassar. Rousseau foi um desses grandes emissores de prognósticos, seja porque foi capaz de prever a duração da crise, seja porque deu o alarme sobre a submissão da Europa pelos russos e dos russos pelos asiáticos. Voltaire, que não se cansava de julgar a "*belle révolution*" em cores mais pálidas e, portanto, mais favoráveis, denunciou por esse motivo seu rival como falso profeta, como um reincidente nas atitudes peculiares de um tempo já ultrapassado.

Não trataremos aqui da análise dos diferentes prognósticos, impostos ou voluntários, com os quais o Iluminismo [*Aufklärung*] tomou consciência de si próprio. Dentre eles encontra-se, no entanto, uma das maiores predições, que permaneceu até agora escondida pela obscuridade do anonimato e do disfarce geográfico. Trata-se de um prognóstico de 1774, que se refere aparentemente à Suécia, mas que na verdade tem por objeto a França. Ele se nutre da literatura clássica sobre as guerras civis, das doutrinas sobre o despotismo e das concepções circulares da Antigüidade, assim como da crítica ao absolutismo esclarecido, mas seu ponto de partida é moderno. Seu autor é Diderot. Ele escreveu:

> Sob um regime despótico, o povo, indignado sob esse longo tempo de privações, não deixará escapar nenhuma oportunidade de restabelecer os seus direitos. Mas porque lhe falta tanto a meta quanto um plano, esse povo passará, em um piscar de olhos, da escravidão à anarquia. Em meio a essa confusão geral ecoa um único grito — liberdade. Mas como apropriar-se desse precioso bem? Ninguém sabe. Eis a nação dividida em diferentes partidos, conspirando a favor de interesses contraditórios (...). Pouco tempo depois passará a haver no Estado apenas dois partidos, distinguidos por dois nomes, os quais, quaisquer que sejam, querem dizer apenas "*royalistes*" e "anti-*royalistes*". Esse é o momento das grandes comoções, o momento dos complôs e conspirações. O "*royalisme*" é uma hipocrisia, o "anti-*royalisme*" é outra. Ambos são disfarces para a avidez e a ganância. A nação não passa agora de uma massa de almas degradadas e venais. (...) Nessa situação, a nação precisa de um homem, que, no momento mais adequado, permita que algo totalmente inesperado aconteça. No momento certo, revela-se também esse grande homem (...). Ele diz àqueles que acreditavam ser tudo: não sois nada. E eles dizem: não somos nada. E ele diz a eles: eu sou o líder. E eles falam a uma só voz: sois o líder. E ele diz: eis as condições sob as quais vos submeto. E eles respondem: Nós as aceitamos (...). Como seguirá a Revolução? Não se sabe: "*Quelle sera la suite de cette révolution? On l'ignore.*"[17]

Diderot traz à luz um processo que deve ter permanecido oculto à maioria dos seus contemporâneos. Ele faz um prognóstico de longo prazo, ao pressupor como certo o início ainda incerto da Revolução, ao desmascarar as palavras de ordem antagônicas e reconduzir a questão à dialética da liberdade, assim como ao deduzir de tudo isso o final inesperado. Até aí se mantém o modelo clássico em linguagem moderna. Mas Diderot continua sua indagação, pois para ele não está claro o que deverá acontecer depois. Por isso ele formula a mesma questão que seria depois retomada por Tocqueville, a qual parece ser também nosso destino responder ainda hoje.

Lancemos, como despedida, mais um olhar ao quadro de Altdorfer, que nos conduziu da Reforma à Revolução. O homem predestinado, Napoleão, apossou-se do quadro e levou-o a Paris em 1800, pendurando-o em seu quarto de banho em Saint Cloud. Napoleão nunca fora um homem de gosto. Mas a *Batalha de Alexandre* foi seu quadro preferido, e por isso quis trazê-lo para a atmosfera de sua intimidade. Teria ele pressentido o quanto a história do Ocidente se encontra contida nesse quadro? Poderíamos supor que sim. Napoleão considerava-se a si próprio como a grande figura paralela ao grande Alexandre. Mais do que isso, a força da tradição era tão grande, que mesmo ao longo do suposto recomeço da Revolução de 1789 transparecia o brilho, já há muito empalidecido, da missão histórica de salvação do Império. Napoleão, que destruíra definitivamente o Sacro Império Romano, casou-se, em um calculado segundo matrimônio, com a filha do último imperador — exatamente como há cerca de 2 mil anos Alexandre desposara a filha de Dario. E Napoleão fez de seu filho o Rei de Roma.

Ao ser deposto, Napoleão disse ter sido esse casamento o único erro que cometera: aceitara uma tradição que a Revolução e ele próprio pareciam ter destruído completamente. Teria sido mesmo um erro? Napoleão, ainda no auge do poder, viu de forma diferente: "Mesmo meu filho terá freqüentemente que recorrer ao fato de ser meu filho para que possa ser meu sucessor com tranqüilidade."[18]

Tradução de Wilma Patrícia Maas
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 2

Historia Magistra Vitae

Sobre a dissolução do topos *na história moderna em movimento*

There is a history in all men's lives,
Figuring the nature of the times deceased;
The which observed, a man may prophesy,
With a near aim, of the main chance of things
As yet not come to life, which in their seeds
*And weak beginnings lie intreasured.**

Shakespeare

Friedrich von Raumer, conhecido como o historiógrafo dos Hohenstaufen, relata-nos o seguinte episódio do ano de 1811, quando ainda era secretário de Hardenberg:

> Durante uma reunião em Charlottenburg, Oelssen [chefe de departamento no Ministério das Finanças] defendia vivamente a impressão de grande quantidade de papel-moeda para pagar dívidas. Uma vez esgotados os argumentos contrários, eu (conhecendo meu homem) disse com demasiada ousadia: "Mas senhor Conselheiro Privado, o senhor certamente se lembra que já Tucídides falava do mal que sucedeu quando, em Atenas, decidiu-se imprimir papel-moeda em grande quantidade." "Essa é uma experiência de grande importância", ele retrucou em tom conciliador, deixando-se assim convencer, para manter a aparência de erudição.[1]

No calor dos debates sobre o saneamento das dívidas da Prússia, Raumer arrisca uma mentira: sabia que os antigos jamais conheceram papel-moeda. Usou a mentira — recorrendo de maneira retórica à erudição de seu oponente — porque podia calcular o efeito dela. Esse efeito nada mais é do que a afirmação do velho *topos* de que a história é a mestra da vida. O conselheiro apega-se a essa fórmula, e não a um argumento objetivo: *Historia magistra vitae.*

---

* "Na vida dos mortais há sempre um fato / que é símbolo dos tempos decorridos. / Observando-o, podemos ser profetas, / quase sem erro, do volver das coisas / não nascidas que, ainda entesouradas, / acham-se nos fracos germes e começos. / Tais coisas o ovo e o fruto são do tempo." William Shakespeare, *Henrique* IV, Parte II (Ato III, cena 1) (Tradução de Carlos Alberto Nunes, *Teatro completo de Shakespeare – Dramas históricos*, Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.).

"No que se refere àquilo que nós mesmos não podemos vivenciar, devemos recorrer à experiência de outros", encontramos na *Grande enciclopédia universal* de Zedler, em 1735.[2] Assim, a história seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos.[3] Assim, ao longo de cerca de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros.

Que ensinamentos podemos retirar do episódio de Charlottenburg, para aplicarmos o *topos* ao nosso exemplo? Graças à sua arte de argumentação, Raumer adverte o colega, em um espaço de experiência supostamente contínuo, sobre o qual ele mesmo já se posicionara de forma irônica. A cena reafirma o papel da história como mestra da vida, comprovando ao mesmo tempo o quanto esse papel se tornara questionável.

Antes de abordarmos a questão sobre o quanto esse velho *topos* já se teria diluído na história em movimento que caracteriza a época moderna, é preciso lançar um olhar sobre a questão de sua duração. Esta perdura quase ilesa até o século XVIII. Falta-nos, ainda hoje, uma descrição de todas as transformações filológicas e semânticas por meio das quais a expressão "história" [*Historie*] foi conceitualizada. Da mesma forma, falta-nos também uma história da expressão *historia magistra vitae*. Ela orientou, ao longo dos séculos, a maneira como os historiadores compreenderam o seu objeto, ou até mesmo a sua produção. Embora tenha conservado sua forma verbal, o valor semântico de nossa fórmula variou consideravelmente ao longo do tempo. Não raro, a própria historiografia desabonou o *topos* como fórmula cega, cujo alcance limitava-se aos prefácios das obras. Dessa maneira, torna-se ainda mais difícil esclarecer a diferença que sempre existiu entre o mero emprego do lugar comum e seu efeito prático. A despeito desses problemas, a longevidade de nosso *topos* já é bastante esclarecedora. Ela alude em primeiro lugar à flexibilidade da formulação, a qual permite, por sua vez, as mais diferentes conclusões sobre seu significado. Vejamos o caso em que dois contemporâneos tomaram as histórias [*die Historien*] como *exempla*: o objetivo de Montaigne era mais ou menos o oposto daquilo que Bodin pretendia demonstrar. A um, as histórias mostravam-se capazes de romper qualquer generalização; a outro, elas ajudavam a encontrar regras gerais.[4] Para ambos, entretanto, as histórias eram fonte de exemplos para a vida.

O uso é, portanto, formal; como mais tarde irá afirmar a máxima "tudo pode ser comprovado a partir da história".[5]

Qualquer que seja o ensinamento que subjaz à nossa fórmula, há algo que sua utilização indica de modo inegável. Seu uso remete a uma possibilidade ininterrupta de compreensão prévia das possibilidades humanas em um *continuum* histórico de validade geral. A história pode conduzir ao relativo aperfeiçoamento moral ou intelectual de seus contemporâneos e de seus pósteros, mas somente se e enquanto os pressupostos para tal forem basicamente os mesmos. Até o século XVIII, o emprego de nossa expressão permanece como indício inquestionável da constância da natureza humana, cujas histórias são instrumentos recorrentes apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas. Mas, da mesma forma, a perpetuação de nosso *topos* aludia a uma constância efetiva das premissas e pressupostos, fato que tornava possível uma semelhança potencial entre os eventos terrenos. E, quando uma transformação social ocorria, era de modo tão lento e em prazo tão longo, que os exemplos do passado continuavam a ser proveitosos. A estrutura temporal da história passada delimitava um espaço contínuo no qual acontecia toda a experimentação possível.

I.

Cícero, referindo-se a modelos helenísticos,[6] cunhou o emprego da expressão *historia magistra vitae*. A expressão pertence ao contexto da oratória; a diferença é que, nesse caso, o orador é capaz de emprestar um sentido de imortalidade à história como instrução para a vida, de modo a tornar perene o seu valioso conteúdo de experiência. Além disso, o uso da expressão está associado a outras metáforas, que reescrevem as tarefas da história. *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur* [A história é a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mensageira da velhice, por cuja voz nada é recomendado senão a imortalidade do orador].[7] A tarefa principal que Cícero atribui aqui à historiografia é especialmente dirigida à prática, sobre a qual o orador exerce sua influência. Ele se serve da história como coleção de exemplos — *plena exemplorum est historia* [a história é cheia de exemplos][8] — a fim de que seja possível instruir por meio dela. Faz isso, sem dúvida, de forma ainda mais vigorosa do que o fez Tucídides, ao chamar a aten-

ção para o proveito que emanava de sua obra, quando legou para sempre sua história como patrimônio, como um bem inextingüível, para que se pudessem reconhecer os futuros casos semelhantes.

O círculo de influência de Cícero perdura até a experiência histórica cristã. O *corpus* de sua obra filosófica não raro foi catalogado, nas bibliotecas dos mosteiros, como coletânea de exemplos, sendo amplamente disseminado.[9] Como se vê, a possibilidade de se interpretar a expressão ao pé da letra sempre esteve presente, mesmo que a autoridade da Bíblia e dos Pais da Igreja suscitasse no início uma certa resistência contra a *historia magistra* pagã. Em seu difundido compêndio etimológico, Isidoro de Sevilha fez uso constante do tratado *De oratore*, de Cícero, mas a expressão *historia magistra vitae*, especificamente, foi suprimida de suas definições de história. Ele criou não pouca dificuldade aos apologetas do cristianismo, ao transmitir como exemplares os eventos da história profana, ou mesmo da história pagã.[10] Declarar uma história desse tipo, cheia de maus exemplos, como mestra da vida vai além dos poderes de transmutação da historiografia da Igreja. Ao mesmo tempo Isidoro concede — se bem que algo disfarçadamente — uma influência educativa à história pagã.[11] A história profana foi considerada legítima também por Beda, uma vez que, para ele, também ela era capaz de fornecer exemplos, fossem repulsivos ou dignos de serem imitados.[12] Muito influentes, ambos os clérigos contribuíram para que também o motivo das máximas profanas conservasse um lugar, ainda que subalterno, ao lado da história que era legitimada por seu conteúdo religioso.

Também Melanchton fez uso dessa dupla via, uma vez que tanto os exemplos oriundos das histórias bíblicas quanto das histórias pagãs são fontes para as transformações seculares, pois ambos, ainda que de maneiras diferentes, remetem aos preceitos divinos.[13] A concepção herdada da Antigüidade a respeito da utilidade da historiografia permaneceu associada à experiência histórica cristã que se recortava sobre o horizonte das profecias de salvação eterna. Da mesma forma, o esquema linear das conjeturas bíblicas e de suas concretizações não ultrapassou — até Bossuet — os limites dentro dos quais é possível deixar-se instruir para o futuro a partir do passado.

Com o desaparecimento das profecias apocalípticas, a velha história como mestra impõe-se mais uma vez com grande vigor. Maquiavel, por meio de sua exortação segundo a qual se deve não apenas admirar os antigos, mas também imitá-los,[14] fortalece o princípio da história como

fonte de proveito, ao reunir em uma nova unidade o pensamento exemplar e o empírico. No *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [Um método para conhecer facilmente a história], Bodin reserva ao *topos* de Cícero um lugar privilegiado. Cícero faz referência às leis sagradas da história, por força das quais os homens conhecem o seu presente e são capazes de iluminar o futuro, e isso não de forma teológica, mas sim de um ponto de vista político prático.[15] Seria cansativo enumerar a contínua repetição[16] ou a ornamentação barroca[17] desse princípio até os iluministas tardios, como Mably.[18] Versões variadas de nosso *topos*, desde formas patéticas como *futurorum magistra temporum* [mestra dos tempos futuros][19] até algumas descuidadas instruções sobre imitação, podem ser encontradas facilmente em meio a histórias e historiadores.

É assim que Lengnich, um historiador de Danzig, escreve que a historiografia nos apresenta "tudo aquilo que poderia ser usado de novo em uma oportunidade semelhante".[20] Ou então, para tomarmos o exemplo de um homem ainda um pouco menos conhecido, o tenente-general Freiherrn von Hardenberg: ele adverte ao preceptor de seu filho famoso* que não se deixe prender, pura e simplesmente, aos fatos:

> Todas as ações, passadas e presentes, assemelham-se entre si e sua ciência é em grande parte dispensável, mas podem tornar-se de grande proveito quando esse esqueleto for recoberto da carnação correspondente, de modo que se possa então mostrar à juventude qual foi o impulso para uma tal transformação, assim como os meios pelos quais este ou aquele fim foi alcançado, ou então, os motivos pelos quais ele não teria sido alcançado; dessa maneira, prega-se antes ao entendimento do que à memória; a história torna-se mais agradável e mais interessante para o discípulo, de forma que se pode instruí-lo de maneira quase imperceptível tanto na inteligência dos negócios privados quanto na do Estado, assim como nas *artes belli ac pacis* [artes da guerra e da paz].[21]

Esse último testemunho, prestado por um pai preocupado com a educação correta de seu filho, é significativo porque nele as expectativas pedagógicas de uma época esclarecida conjugam-se com a tarefa tradicional da história.

Malgrado a autopropaganda historiográfica, não se pode subestimar o caráter instrutivo prático da literatura histórica e política do início da época moderna.[22] Os negócios jurídicos dependiam de deduções histó-

* Freiherrn von Hardenberg era pai do poeta Novalis. [N.R.]

ricas; ao caráter relativamente perene então atribuído ao Direito correspondia um certo tipo de história associada a uma natureza que não se modificava, assim como à sua própria repetição. O progressivo refinamento da política da época espelhava-se no caráter reflexivo da literatura memorialística e nos relatos das embaixadas. A par disso, a política permaneceu atada à administração estatal e às estatísticas, isto é, a uma história do espaço. Frederico o Grande, em suas memórias [*Denkwürdigkeiten*], refere-se a uma expressão legada pela tradição quando afirma repetidas vezes que a história é a escola dos governantes, desde Tucídides até Commynes, Cardeal Retz ou Colbert. Ele acredita ter aprimorado sua capacidade combinatória graças à contínua comparação entre casos anteriores. Por fim, com o intuito de esclarecer, mas não de desculpar, sua "política amoral", ele se vale dos inúmeros exemplos por força dos quais as regras das razões de Estado o teriam guiado em direção a seus atos políticos.[23]

Sem dúvida, estão mescladas auto-ironia e resignação, quando o velho Frederico afirma que as cenas da história universal se repetem, sendo necessário apenas mudar os nomes.[24] É possível entrever nesse provérbio até mesmo a secularização do pensamento imagético; é certo que a tese da capacidade de repetição e, com isso, do caráter instrutivo da experiência histórica permanece um momento dessa experiência. O prognóstico de Frederico sobre a Revolução Francesa é um testemunho disso.[25] No espaço delimitado pelos principados europeus, com seus corpos estatais e ordens estamentais, o papel magistral da história era ao mesmo tempo garantia e sintoma da continuidade que encerrava em si, ao mesmo tempo, passado e futuro.

É certo que havia também oposição à máxima segundo a qual era possível aprender a partir da história. Seja para Guicciardini, o qual — assim como Aristóteles — considerava o futuro sempre como incerto, destituindo assim o conteúdo antecipatório da história.[26] Seja para Gracián, que, a partir de uma concepção baseada na circularidade do pensamento, defendia a capacidade de previsão dos acontecimentos, a qual, no entanto, considerava supérflua e sem sentido, por conta da fugacidade que lhe é inerente.[27] Seja para o próprio Frederico II, já em idade avançada, que termina suas memórias sobre a Guerra dos Sete Anos questionando todos os exemplos do caráter instrutivo da história: "Pois é característico do espírito humano que ninguém possa ser melhorado por

meio de exemplos. As tolices dos pais estão perdidas para os filhos; cada geração tem que cometer as suas próprias."[28]

No entanto, o ceticismo básico do qual se nutriam tais pontos de vista não foi suficiente para destruir o conteúdo de verdade próprio a nossa fórmula, pois esta tinha suas raízes plantadas no mesmo campo da experiência do qual se originaram esses pontos de vista. Mesmo que não se possa aprender nada a partir da história, resta no fim uma certeza adquirida a partir da experiência, um ensinamento histórico, que pode tornar mais inteligentes e mais espertos aqueles que o conhecem, ou, para falarmos com Buckhardt,[29] mais sábios.

Os eventos inauditos, por sua vez, são tão pouco eficazes no sentido de apagar da face da Terra os eventos que se repetem de forma sempre igual, que justamente por isso não podem ser compreendidos como inauditos. "O que desaparece é o determinado, ou a diferença, a qual, seja como for e qualquer que seja sua origem, constitui-se como mais fixa e menos imutável."[30] A vertente cética que se pôde articular também no Iluminismo [*Aufklärung*], sob os pressupostos da similitude eterna, não foi capaz de questionar de fato o nosso *topos*. Entretanto, o sentido do *topos* foi, ao mesmo tempo, esvaziado. Se a velha história [*Historie*] foi arrancada de sua cátedra, e, certamente, não apenas pelos iluministas, a quem tanto aprazia servir-se de seus ensinamentos, isso aconteceu na esteira de um movimento que organizou de maneira nova a relação entre passado e futuro. Foi finalmente "a história em si" [*die Geschichte selbst*] que começou a abrir um novo espaço de experiência. A nova história [*Geschichte*] adquiriu uma qualidade temporal própria. Diferentes tempos e períodos de experiência, passíveis de alternância, tomaram o lugar outrora reservado ao passado entendido como exemplo.

É preciso agora investigar esses procedimentos, em pontos sintomáticos da transformação de nosso *topos*.

II.

Tomemos uma frase de Tocqueville para caracterizar o advento de um novo tempo que se inicia. Tocqueville, que em toda a sua obra mantém-se atento à experiência do surgimento da modernidade como uma ruptura com a temporalidade anterior, disse: "Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, o espírito humano erra nas trevas."[31] A formulação de Tocqueville refere-se a uma censura da experiência da tradi-

ção. Atrás dela oculta-se um processo bastante complexo, que seguia sua trajetória ora de maneira invisível, lenta e sorrateira, ora repentina e abruptamente, e que por fim foi acelerado conscientemente.

A história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*], da maneira como vem sendo praticada aqui, serve como porta de acesso para capturar esses processos. Ao fazê-lo, evidencia-se a maneira como, apesar das continuidades, nosso *topos* se desfaz em meio a diferentes sentidos que se deslocam uns aos outros. Sobretudo a partir de então, o *topos* adquire sua própria história, uma história que subtrai sua verdade.

Em primeiro lugar, realiza-se no espaço da língua alemã (para começarmos com ele), um deslocamento lexical que esvazia o sentido do velho *topos*, ou que, ao menos, acelera o esvaziamento de seu sentido. A palavra estrangeira que o léxico nacional tomou de empréstimo, "*Historie*", que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas, foi sendo visivelmente preterida em favor da palavra "*Geschichte*". O abandono do termo "*Historie*" e o subseqüente emprego de "*Geschichte*" completou-se por volta de 1750 com uma veemência que pode ser estatisticamente comprovada.[32] "*Geschichte*" significou originalmente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas. A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato. No entanto, já há muito tempo "*Geschichte*" vem designando também o relato, assim como "*Historie*" designa também o acontecimento.[33] Um empresta seu colorido ao outro. Porém, por meio dessa delimitação recíproca — que Niebuhr, sem sucesso, quis recuperar — construiu-se, no espaço da língua alemã, um problema peculiar. O termo "*Geschichte*" fortaleceu-se, ao passo que "*Historie*" foi excluído do uso geral. Enquanto o sentido do acontecimento [*Ereignis*] e da representação confluíam no termo "*Geschichte*", preparava-se, no âmbito lingüístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do Idealismo. A compreensão da "*Geschichte*" como um conjunto de ações coincidentes remete a essa revolução. A fórmula de Droysen, segundo a qual a história [*Geschichte*] nada mais é senão o conhecimento de si própria, é o resultado desse desenvolvimento.[34] A convergência desse duplo significado alterou por sua vez o significado de uma história como *vitae magistra*.

A história [*Geschichte*] como acontecimento [*Begebenheit*] único ou como complexo de acontecimentos [*Ereigniszusammenhang*] não seria

capaz de instruir da mesma forma que uma história [*Historie*] compreendida como relato exemplar. As fronteiras eruditas entre retórica, história e moral foram desconsideradas, e o uso alemão do termo "*Geschichte*" extraiu, dessa maneira, novas qualidades de experiência a partir da velha fórmula. Para Luden, por exemplo, a arte consistia em transferir o ônus da prova dos ensinamentos a partir da história aos próprios acontecimentos históricos. Para ele, segundo escreveu em 1811, "é a própria história [*Geschichte*] que fala (...). Cabe a cada um aproveitar ou desprezar seus ensinamentos."[35] A história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela. Se a história [*Geschichte*] só pode expressar a si mesma, prepara-se então o próximo passo, que banalizou totalmente essa fórmula, transformando-a em invólucro tautológico. "A partir da história [*Geschichte*] só se pode aprender a própria história", formulou sarcasticamente Radowitz, empregando a expressão de Hegel contra ele próprio.[36] Essa conseqüência de caráter verbal não foi o único desdobramento que se originou — não por acaso — a partir da linguagem. Um adversário político de nossa testemunha atribui à velha fórmula um significado novo e imediato, utilizando o sentido duplo do termo alemão: "A verdadeira mestra é a história em si [*die Geschichte selbst*], e não a história escrita [*die geschriebene*]."[37] A história [*Geschichte*] só é capaz de instruir à medida que se renuncia à história [*Historie*] escrita. Todas as três variantes contribuíram para delimitar um novo espaço de experiência, à medida que a velha "*Historie*" teve que renunciar à sua pretensão de ser *magistra vitae*. Sobrevivendo a si mesma, ela perdeu essa pretensão para a *Geschichte*. Isso nos leva a um segundo ponto de vista. Até agora, vimos falando sem distinção da história, de uma "história em si" [*Geschichte selbst*] no singular puro e simples, sem um sujeito ou um objeto complementar. Esse emprego peculiar, hoje bastante corrente entre nós, também surgiu na segunda metade do século XVIII. À medida que a expressão "*Geschichte*" tomou o lugar de "*Historie*", também o termo *Geschichte* adquiriu um outro caráter. A fim de enfatizar o novo significado, falou-se em primeiro lugar, preferencialmente, da história [*Geschichte*] em si e para si, da história pura e simplesmente — ou seja, da história. "Acima das histórias está a história", resumiu posteriormente Droysen esse processo.[38]

Essa concentração lingüística em um único conceito desde cerca de 1770 não pode ser menosprezada. No período que se seguiu aos aconte-

cimentos da Revolução Francesa, a história tornou-se ela própria um sujeito, ao qual foram designados atributos divinos como "todo-poderosa", "justa", "equânime" e "sacra". O "trabalho da história", para usarmos as palavras de Hegel, é uma espécie de agente que domina os homens e fragmenta sua identidade natural. Também aqui a língua alemã fez o seu trabalho. A significação plena e o antigo ineditismo da palavra *Geschichte* diziam respeito exatamente ao fato de se tratar de um coletivo singular. Até a metade do século XVIII a expressão "*die Geschichte*" regia, na maior parte das vezes, plural. Para tomarmos um exemplo típico do ano 1748, retirado da *Enciclopédia universal das artes e das ciências*,[39] de Jablonski: "História é um espelho do vício e da virtude, no qual é possível aprender, pela experiência alheia, o que se deve ou não se deve fazer. História é um monumento aos maus atos, assim como aos atos louváveis." Ouvimos aqui a definição tradicional, e é exatamente isso que lhe é característico: ela está ligada a uma diversidade de histórias particulares tradicionais, da mesma forma como Bodin escrevera seu *methodus* para reconhecer melhor as *historiarum*, as histórias [*Geschichten*] no plural.

No âmbito da língua alemã, portanto, "*die Geschichte*" e "*die Geschichten*" — derivadas das formas singulares "*das Geschichte*" e "*die Geschicht*"[40] — eram formas plurais, capazes de aludir a um número correspondente de exemplos individuais. É interessante acompanhar o processo pelo qual a forma plural "*die Geschichte*", de maneira imperceptível e inconsciente, e por fim com a ajuda de diferentes reflexões teóricas, condensou-se no coletivo singular. O primeiro registro lexical dessa forma data de 1775, feito por Adelung,[41] antecipando o desenvolvimento que se seguiria. Três anos depois, um resenhista da *Biblioteca universal alemã*[42] queixava-se do quanto a nova "*Geschichte*" já tinha se disseminado como conceito-chave, destituída de qualquer significado narrativo ou exemplar: "A palavra da moda, '*Geschichte*', é um mau uso formal da linguagem, uma vez que na obra [de Flögel, objeto da resenha] as narrativas [*Erzählungen*] aparecem, no melhor dos casos, apenas nos exemplos."

A ocorrência dessa história [*Geschichte*], ao mesmo tempo criticada e ressaltada, que se distanciava de qualquer caráter exemplar digno de ser repetido, foi também um resultado da transposição das fronteiras entre história e poética. Passou-se progressivamente a exigir unidade épica também da narrativa histórica.[43] Os fatos do passado puderam ser traduzidos para a realidade histórica apenas por seu trânsito pela consciên-

cia, o que se pode entender como uma conseqüência da querela sobre o pirronismo.[44] * Como disse Chladenius: a história só pode ser reproduzida por meio de "imagens rejuvenescidas".[45] Passou-se a exigir da história uma maior capacidade de representação, de modo que se mostrasse capaz de trazer à luz — em lugar de seqüências cronológicas — os motivos que permaneciam ocultos, criando assim um complexo pragmático, a fim de extrair do acontecimento casual uma ordem interna. A história submete-se, dessa forma, às mesmas exigências às quais se submetia a poética. A história chegou à exigência de um conteúdo mais intenso de realidade muito antes de poder satisfazer a essa mesma exigência. Ela continuou a ser um exemplo de moral, mas, no momento em que esse papel foi desvalorizado, deslocou-se a ênfase nos *res factae* em direção aos *res fictiae*. Um critério bastante preciso para o reconhecimento da disseminação dessa nova consciência da realidade histórica é o fato de que também contos, novelas e romances passaram a ser editados com o subtítulo "*histoire véritable*" [história verdadeira].[46] Com isso eles compartilham, com a história real, de uma elevada exigência de verdade, de um conteúdo de verdade do qual a história [*Historie*] vinha sendo privada desde Aristóteles até Lessing.[47] Dessa forma, as demandas peculiares à história e à poética delimitaram-se uma a outra, atuando de maneira recíproca a fim de trazer à luz o sentido imanente de "*Geschichte*".

Leibniz, que ainda compreendia a historiografia e a poesia como gêneros didáticos e moralizantes, foi capaz de entender a história da humanidade como um romance escrito por Deus, cujo início estava contido na Criação.[48] Kant retomou essa idéia ao entender "romance" em um sentido metafórico, a fim de permitir que se manifestasse a unidade natural da história geral [*allgemeine Geschichte*]. Em uma época em que a história universal [*Universalhistorie*], que compreendia uma soma de histórias particulares, transformava-se na história do mundo [*Weltgeschichte*], Kant procurou o fio condutor que pudesse transformar aquele "agregado" desordenado de ações humanas em um "sistema" racional.[49] Está claro que apenas o aspecto coletivo singular da história [*Geschichte*] seria capaz de expressar tais concepções, quer se tratando de história do mundo [*Weltgeschichte*] ou de uma história particular. Dessa forma, Nie-

* Nome dado a partir de Pirro de Elis (*c.* 375-270 a.C.) para denominar uma escola cética que ataca as estratégias cognitivas, argumentando que nenhuma delas pode ser defendida. [N.R.]

buhr anuncia sua *História da época da Revolução Francesa* sob esse título porque apenas a Revolução teria sido capaz de atribuir "unidade épica ao todo".[50] Somente a história compreendida como sistema possibilita a existência de uma unidade épica, capaz de trazer à luz e ao mesmo tempo de consolidar suas relações internas.

Humboldt vai finalmente resolver a disputa centenária entre história e poética ao deduzir a singularidade da "história acima de tudo" [*Geschichte überhaupt*] a partir de sua própria estrutura formal. Dando continuidade ao pensamento de Herder, Humboldt introduziu as categorias da força e do direcionamento, que necessariamente escapam das circunstâncias que lhe são anteriores. Com isso, Humboldt nega qualquer pressuposição ingênua quanto ao caráter modelar dos exemplos do passado, extraindo a seguinte conclusão geral: "O historiógrafo digno desse nome deve representar cada singularidade como parte de um Todo, o que significa que ele deve também representar em cada uma dessas partes singulares a própria forma da história."[51] Com isso, Humboldt acaba por reelaborar um critério da representação épica em categoria histórica.

A idéia do coletivo singular possibilitou outro avanço. Permitiu que se atribuísse à história aquela força que reside no interior de cada acontecimento que afeta a humanidade, aquele poder que a tudo reúne e impulsiona por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pôde acreditar-se responsável ou mesmo em cujo nome pôde acreditar estar agindo. O advento da idéia do coletivo singular, manifestação que reúne em si, ao mesmo tempo, caráter histórico e lingüístico, deu-se em uma circunstância temporal que pode ser entendida como a grande época das singularizações, das simplificações, que se voltavam social e politicamente contra a sociedade estamental: das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções "*La Révolution*". No que se refere à França, pode-se acrescentar que o lugar central que o pensamento ocidental atribuiu à Grande Revolução, em sua singularidade, transferiu-se para a história, no âmbito da língua alemã.

Foi a Revolução Francesa que colocou em evidência o conceito de história [*Geschichte*] da escola alemã. Tanto uma quanto o outro foram responsáveis pela erosão dos modelos do passado, embora aparentemente os estivessem acolhendo. Johannes von Müller, seguindo o caráter pragmático dos ensinamentos de seus mestres em Göttingen, escreve em 1796: "O que se pode encontrar na história não é tanto instruções sobre o que se deve fazer em uma situação determinada (as circunstâncias modificam tudo de maneira dramática), mas sim as conseqüências e resultados gerais das épocas e das nações." Tudo no mundo tem seu tempo e seu lugar, e seria preciso cumprir adequadamente as tarefas delegadas pelo destino."[52] Um tal deslocamento de sentido, capaz de submeter a um conceito único de história [*Geschichte*] um conjunto de efeitos universais em seu caráter singular e inédito foi também uma das preocupações do jovem Ranke. Em 1824 ele escreve sua *História dos povos românicos e germânicos*, declarando que ali ele "tratava apenas de histórias [*Geschichten*], e não da história [*Geschichte*]". Entretanto, o caráter singular e inédito da história permanece, para Ranke, indiscutível. Uma vez que o acontecimento [*Geschehen*] se mostra como conseqüência e produto do embate entre forças singulares e genuínas, extingue-se a possibilidade de aplicação imediata de modelos históricos. Como prosseguiu então Ranke: "Atribuiu-se à história a tarefa de apontar para o passado, de instruir o mundo contemporâneo para proveito da posteridade: o presente trabalho não aspira a uma tarefa tão elevada, pretendendo apenas mostrar como as coisas realmente aconteceram."[53] Ranke resignava-se cada vez mais ao âmbito do passado, tendo abandonado temporariamente essa resignação ao assumir o cargo de redator do *Historische-politische Zeitschrift* [Jornal histórico e político], quando recorreu ao velho *topos* da *Historia magistra vitae*.[54] Entretanto, o seu visível fracasso parece ter desabonado o recurso ao velho *topos*.

O fato de a perspectiva histórica ter renunciado à aplicação imediata de seus ensinamentos não se deve à natureza dessa perspectiva em si, a despeito da tradição desse uso, sobretudo nas historiografias fundadas no direito natural.[55] Mais do que isso, por trás da relativização de todos os acontecimentos que destruíram a *Historia magistrae* ocultou-se uma experiência de caráter geral, que dividiu também o campo de oposição dos progressistas. Isso nos leva a um terceiro ponto de vista. Não é por acaso que, nas mesmas décadas nas quais o conceito coletivo singular de história [*Geschichte*] começou a se impor, emergiu também o conceito de filosofia da história.[56] É esse o momento em que proliferaram as histórias conjeturais, hipotéticas ou presuntivas. Iselin, em 1764, Herder, em 1774, e Köster, em 1775, lançaram as bases de uma "filosofia da história para eruditos".[57] Ao fazê-lo, imitaram de certa maneira os procedimentos dos autores ocidentais, retomando literalmente ou reformulando, a partir da perspectiva da filologia histórica, os questionamentos propos-

tos pelos primeiros. Tiveram, entretanto, como perspectiva comum, a destruição da idéia do caráter modelar dos acontecimentos passados, para perseguir em lugar disso a singularidade dos processos históricos e a possibilidade de sua progressão. A constituição da história [*Geschichte*], no sentido que hoje nos é corrente, teve origem em um mesmo e único evento, tanto do ponto de vista histórico quanto lingüístico. O surgimento da filosofia da história está associado exatamente a esse processo. Aquele que utiliza a expressão filosofia da história, disse Köster, tem que se lembrar de que "não se trata de uma ciência particular, como se poderia facilmente acreditar à primeira vista. Pois onde quer que se trate de uma parte da história, ou mesmo de toda uma ciência histórica, trata-se de nada mais nada menos do que da própria história em si."[58] A história e a filosofia da história são conceitos complementares, que, por sua vez, impossibilitam que o ato de filosofar sobre a história tenha precedência. Essa perspectiva foi totalmente a pique no século XIX.[59]

A uniformidade potencial e a capacidade de repetição peculiar às histórias ligadas à natureza foram relegadas ao passado, a própria história foi reestruturada em forma de uma grandeza não natural, a respeito da qual não é mais possível filosofar como até então se fazia a respeito da Natureza. Natureza e história puderam desde então separar-se conceitualmente, e a prova disso é que exatamente nessas décadas o antigo ramo da *historia naturalis* foi excluído do complexo das ciências históricas, como se pode ler na *Enciclopédia* de Voltaire e, na Alemanha, em Adelung.[60]

Por trás dessa separação de caráter aparentemente científico e histórico, preparada por Vico, oculta-se com certeza a descoberta de um tempo especificamente histórico. Se quisermos dizer dessa maneira, trata-se de uma temporalização da história, que, a partir de então, se distancia da cronologia natural. Até o século XVIII, duas categorias do tempo natural asseguraram a seqüência e o cálculo dos eventos históricos: o movimento das estrelas e a seqüência natural de governantes e dinastias. Kant, entretanto, ao recusar qualquer marcação histórica a partir de datas astronômicas fixas e censurar o princípio hereditário como irracional, renuncia à cronologia tradicional como fio condutor analítico de coloração teológica. "Como se não fosse a cronologia que tem que se orientar pela história, mas sim, ao contrário, a história pela cronologia."[61] O estabelecimento de um tempo determinado exclusivamente

pela história foi obra da filosofia da história de então, muito antes que o historicismo fizesse uso desse conhecimento. O substrato natural desapareceu, e o progresso foi a primeira categoria na qual se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história. A filosofia, ao transpor para o progresso a história compreendida singularmente como um todo unitário, fez com que o nosso *topos* perdesse obrigatoriamente o sentido. Se a história se torna um evento único e singular da educação do gênero humano, então cada exemplo particular, advindo do passado, perderá força, necessariamente. Cada ensinamento particular conflui então no evento pedagógico geral. A perfídia da razão impede que o homem aprenda diretamente a partir da história, impelindo-o ao seu destino de forma indireta. Trata-se aqui da conseqüência progressiva que nos leva de Lessing a Hegel. "O que a experiência e a história nos ensinam é que os povos e os governos jamais aprenderam algo a partir da história, assim como jamais agiram segundo ensinamentos que delas fossem extraídos."[62] Ou então, nas palavras de um experiente contemporâneo de Hegel, o abade Rupert Kornmann: "É destino dos Estados, assim como do homem, tornar-se sábio apenas quando já passou a oportunidade de sê-lo."[63]

Por trás de ambas as afirmações está não apenas uma reflexão filosófica sobre a singularidade do tempo histórico, mas também, de forma direta, a veemente experiência da Revolução Francesa, que parecia ultrapassar e reorganizar toda a experiência anterior. O quanto esse novo tempo histórico fundamentava-se sobre a base constituída por tais experiências, mostra-o o ressurgimento da Revolução de 1820 na Espanha. Logo após a eclosão dos tumultos, Goethe inspirou o Conde Reichhard a uma reflexão que punha em evidência as perspectivas temporais: "O senhor tem toda razão, prezado amigo, naquilo que diz sobre a experiência. Para os indivíduos ela chega muito tarde, para os governos e povos ela não chega a existir. Isso se dá porque a experiência já vivida manifesta-se concentrada em um único foco, ao passo que aquela ainda por se concretizar estende-se ao longo de minutos, horas, dias, anos e séculos. Em conseqüência disso, aquilo que é semelhante nunca parece sê-lo, pois, no primeiro caso, vê-se apenas o todo, e no segundo, apenas partes isoladas."[64] Passado e futuro jamais coincidem, não apenas porque acontecimentos decorridos não podem se repetir. Mesmo se o fizessem, exatamente como no recrudescimento da Revolução de 1820 na Espanha, a história que vem ao nosso encontro escaparia à nossa capacidade de

apreensão da experiência. Uma experiência acabada é tanto completa quanto passada, ao passo que aquela que se realizará no futuro desfaz-se em uma infinidade de diferentes extensões temporais.

É o futuro do tempo histórico, e não seu passado, que torna dessemelhante o que é semelhante. Com isso, Reinhardt indicou, em sua temporalidade peculiar, o caráter processual da história moderna, cujo fim é imprevisível.

Isso nos leva a uma outra variante do *topos*, que se modificou nessa mesma direção. Integra a conjuntura da *Historia magistra* o fato de que o historiador não apenas instrua, mas também profira sentenças e juízos, sendo também obrigado a julgar. A história [*Historie*] iluminista entregou-se a essa tarefa com demasiada ênfase, tornando-se, segundo a *Enciclopédia*, um "*tribunal intègre et terrible*".[65] Quase clandestinamente, a historiografia, que — já desde a Antigüidade — proferia juízos, tornou-se uma história [*Historie*] que executava ela mesma os veredictos. A obra de Raynal, pagando seu tributo a Diderot, dá testemunhos disso. "A história do mundo como julgamento do mundo." A fórmula de Schiller, criada em 1784 e que rapidamente se expandiu, é despojada de qualquer nuança historiográfica. Tal fórmula almejava uma justiça imanente à história, justiça essa da qual fossem banidos todos os atos e fatos humanos. "Aquilo que se exclui no minuto imediato não pode ser recuperado nem em uma eternidade."[66]

A expressão, que veiculava a idéia de um tempo punitivo,[67] de um *Zeitgeist* ao qual era necessário submeter-se, rapidamente se expandiu na literatura jornalística. Seu uso fazia continuamente lembrar a inexorabilidade da escolha frente a qual a Revolução e a história põem o homem. Entretanto, a determinação resultante da filosofia da história, que compartilha seu sentido com a singularidade temporal da história, é apenas um lado do processo que fez cessar as condições de existência da "*historia magistra vitae*". De um lado aparentemente oposto veio um ataque não menos virulento.

Em quarto lugar, o iluminista conseqüente não tolerava qualquer inclinação para o passado. O objetivo declarado da *Enciclopédia* era reelaborar o passado o mais rapidamente possível, de forma que um novo futuro fosse inaugurado.[68] Antes conhecíamos exemplos, hoje conhecemos apenas regras, disse Diderot. "Julgar o que acontece agora", completava Sieyès, "segundo os critérios daquilo que já aconteceu, parece-me o mesmo que julgar o conhecido a partir do desconhecido."[69] Não deveríamos

temer abandonar a busca de algo na história que nos fosse adequado.[70] E logo os revolucionários forneceram, em um *Dictionaire*, as instruções segundo as quais não se deveria escrever mais nenhuma história, antes que a Constituição fosse terminada.[71] A capacidade de realização da *Geschichte* destronou a velha *Historie*, "pois, em um Estado como o nosso, fundado na vitória, não existe passado. [Tal Estado] é uma criação na qual, assim como na criação do mundo, tudo o que existe provém das mãos do criador e a partir daí, atingindo sua perfeição, passa a fazer parte da existência".[72] São palavras triunfantes de um sátrapa de Napoleão. Com isso, realiza-se a previsão de Kant, que provocativamente perguntara: "Como é possível uma história *a priori*? Resposta: quando o oráculo faz e molda, ele mesmo, as circunstâncias que previamente anuncia."[73]

A supremacia da história como *Geschichte*, que coincide, paradoxalmente, com sua capacidade de realização, oferece à nossa compreensão dois aspectos do mesmo fenômeno. Se o futuro da história moderna abre-se para o desconhecido e, ao mesmo tempo, torna-se planejável, então ele tem de ser planejado. A cada novo plano, introduz-se um novo elemento que não pode ser objeto da experiência. O aspecto arbitrário da história cresce paralelamente à sua capacidade de realização. Um sustenta a outra e vice-versa. Ambos compartilham da destruição do espaço tradicional da experiência, o qual, até então, parecia ser determinado a partir do passado.

Um dos resultados colaterais dessa revolução histórica foi o fato de que, a partir de então, também a escrita da história tornou-se menos falsificável do que manipulável. Quando a Restauração se instalou, proibiu, por decreto de 1818, aulas de história sobre o período entre 1789 e 1815.[74] Exatamente ao negar a Revolução e suas conseqüências, a Restauração parecia admitir tacitamente a impossibilidade de repetir os eventos passados. Mas a tentativa de superar a anistia [*Amnestie*] por meio de uma amnésia [*Amnesie*] foi em vão.

Sob tudo o que se disse até então, sob a singularização da história [*Geschichte*], sob seu processo de temporalização, sob sua inevitável supremacia e sob sua capacidade de produção anuncia-se uma transformação da experiência que domina a época moderna. A *Historie* foi destituída de seu objetivo de atuar imediatamente sobre a realidade. Desde então, a experiência parece ensinar justamente o contrário. Para um breve e despretensioso testemunho, chamemos o modesto e bem-avisado Perthes, que escreveu em 1823:

> Se cada partido governasse em seguida ao outro, tendo por tarefa organizar as instituições, então todos os partidos, por meio de uma história por eles mesmos fabricada, tornar-se-iam mais justos e mais sábios. A história produzida por outros raramente proporciona justeza e sabedoria políticas, uma vez que ela também tem que ser escrita e estudada. É isso que a experiência nos ensina.[75]

Com essa constatação, temos uma guinada dramática e completa no que se refere à capacidade de expressão de nosso *topos* — *historia magistra vitae.* Não se pode mais esperar conselho a partir do passado, mas sim apenas de um futuro que está por se constituir. A frase de Perthes era moderna porque se despedia da velha *Historie*, sendo que o próprio Perthes, como editor, contribuiu bastante para isso. Os historiadores, que se ocupavam então de reconstruir o passado sob um ponto de vista crítico, assim como os progressistas, que estabeleciam conscientemente novos modelos no auge do movimento, estavam de acordo quanto ao fato de que não se poderia tirar mais nenhum proveito de uma *Historie* que instruía por meio de exemplos.

Isso nos leva a nosso último ponto, que contém uma interrogação. De que consiste o caráter comum da nova experiência, que até aqui foi determinada pelo processo de temporalização da história em sua singularidade? Quando Niebuhr anuncia, em 1829, suas conferências sobre os últimos quarenta anos, ele reluta chamá-las de "História da Revolução Francesa", pois, segundo ele, "a revolução é ela própria um produto da época (...). Não possuímos uma palavra para designar a época em geral e, por essa falta, tendemos chamá-la de a época da Revolução."[76] Sob essa insuficiência oculta-se o reconhecimento de que um tempo genuíno da história manifestava-se, acima de tudo, como algo diferenciado e passível de diferenciação. No entanto, a experiência necessária para que se possa diferenciar o tempo em si é a experiência da aceleração e do retardamento.

A aceleração, primeiramente compreendida como uma previsão apocalíptica do encurtamento da distância temporal que antecede a chegada do Juízo Final,[77] transformou-se, a partir da segunda metade do século XVIII, em um conceito histórico relacionado à esperança.[78] Mas, com os processos de disseminação da técnica e a Revolução Francesa, essa antecipação subjetiva de um futuro desejado — e que, por isso, deve ser acelerado — adquiriu, inesperadamente, um rígido teor de realidade. Em 1797, Chateaubriand, então como emigrante, esboça um paralelo entre as velhas e as novas revoluções, a fim de promover, de maneira tradicional, a transição do passado para o futuro. Mas foi logo obrigado a reconhecer que aquilo que escrevia durante o dia era ultrapassado pelos acontecimentos da noite. A Revolução Francesa, desprovida de exemplos anteriores, parecia-lhe conduzir a um futuro incerto. Colocando-se a si mesmo em perspectiva histórica, Chateaubriand editou seu ultrapassado ensaio trinta anos depois, sem qualquer modificação, mas guarnecido de notas nas quais fazia prognósticos progressistas sobre a Constituição.[79] Desde 1789 constituiu-se um espaço de expectativa provido de pontos de fuga em perspectiva, o qual remete, ao mesmo tempo, às diferentes etapas da Revolução. Kant foi o primeiro a prever esse sistema moderno da experiência histórica, ao dotar as repetições das tentativas revolucionárias de um objetivo final temporalmente indefinido, mas com certeza finito. Segundo ele, a "instrução adquirida pela repetida experimentação" de princípios falhos aperfeiçoa os caminhos da revolução.[80] Desde então, os ensinamentos históricos entram novamente na vida política — se bem que pela porta dos fundos dos programas de ação legitimados pela filosofia da história. Citem-se aqui os primeiros mestres da aplicação revolucionária: Mazzini, Marx ou Proudhon. As categorias da aceleração e do retardamento, evidentes desde a Revolução Francesa, modificam, em ritmo variável, as relações entre passado e futuro, conforme o partido ou ponto de vista político. Aqui reside o caráter comum entre o progresso e o historicismo.

Sobre o pano de fundo da aceleração pode-se compreender mais facilmente também por que a escrita da história contemporânea, a "crônica do tempo presente" foi para segundo plano,[81] assim como por que a *Historie* renunciou sistematicamente a uma atualidade que se deixasse progressivamente modificar.[82] Em um mundo social no qual as alterações se dão com veemência, as dimensões temporais, nas quais até então a experiência se desenvolvera e se acumulara, deslocam uma a outra; o historicismo reagiu a isso — assim como a filosofia histórica do progresso — ao colocar-se em uma relação indireta com a história [*Geschichte*]. A escola histórica alemã, compreendendo-se como uma ciência que tem por objeto o passado, logrou elevar a história [*Geschichte*] à categoria de uma ciência da reflexão, fazendo uso pleno do duplo sentido da palavra "*Geschichte*". O caso isolado deixa de ter caráter político-didático.[83] Mas a história [*Geschichte*], como totalidade, coloca aquele que a apreende de maneira compreensiva em um "estado propício à formação" [*Zustand*

der Bildung] que deve influir no futuro. Como sublinha Savigny, a história "não é mais uma mera coleção de exemplos, mas sim o único caminho para o verdadeiro conhecimento de nossa própria situação".[84] Ou ainda, nas palavras de Mommsen, que procurou vencer o abismo entre passado e futuro: a história não é mais mestra que nos forneça uma arte política terapêutica, ela é "instrutiva" apenas na medida em que "pode conduzir e entusiasmar os ânimos em direção a uma recriação autônoma e independente".[85] Cada exemplo do passado, ainda que seja ensinado, chega sempre muito tarde. O historicismo é capaz de se relacionar com a *Geschichte* apenas de maneira indireta.[86] Em outras palavras: o historicismo dissocia-se de uma história que põe continuamente em xeque as condições de suas (dele) possibilidades como ciência histórica prática. A crise do historicismo coincide sempre com ele próprio, o que não o impede de sobreviver enquanto houver uma história [*Geschichte*].

Henry Adams foi o primeiro a tentar delimitar esse dilema de um ponto de vista metodológico, ao desenvolver uma teoria do movimento na qual progresso e história eram tematizados ao mesmo tempo, definindo um e outra por meio de investigações sobre as estruturas temporais históricas. Adams estabeleceu uma "lei da aceleração", como ele a chamava, por força da qual os critérios se alteravam continuamente, uma vez que a aproximação acelerada do futuro faria diminuir a distância em relação ao passado. A população aumentaria incessantemente, produzindo gerações sempre mais jovens, as velocidades geradas pela técnica aumentariam em progressão geométrica, se comparadas aos critérios anteriores, assim como o nível de produção da economia indicaria índices semelhantes, da mesma forma que a eficácia da ciência. Também a expectativa de vida da população elevar-se-ia, estendendo assim o intervalo existente entre mais e diferentes gerações. A partir desses exemplos e de outros semelhantes, que poderiam suceder-se infinitamente, Adams concluiu que nenhum ensinamento seria correto, com exceção daquele segundo o qual a única coisa que um professor de história poderia esperar, em lugar de instruções sobre como agir, seria, no máximo, instruções sobre como reagir: "*All the teacher could hope was to teach (the mind) reaction.*"[87]

Tradução de Wilma Patrícia Maas
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 3

Critérios históricos do conceito moderno de revolução

Poucas palavras foram tão largamente disseminadas e pertencem de maneira tão evidente ao vocabulário político moderno quanto o termo "revolução". Trata-se de uma dessas expressões empregadas de maneira enfática, cujo campo semântico é tão amplo e cuja imprecisão conceitual é tão grande que poderia ser definida como um clichê. No entanto, claro está que o conteúdo semântico de "revolução" não se reduz a seu emprego potencial como lugar-comum. Revolução alude muito mais a desordem, golpe ou guerra civil, assim como a uma transformação de longo prazo, ou seja, a eventos e estruturas que atingem profundamente o nosso quotidiano. É evidente também que a ubiqüidade do termo "revolução", como lugar-comum, está estreitamente ligada a seu sentido pontual bastante concreto. Uma alude ao outro e vice-versa. Nos estudos de caráter semântico que se seguem, proponho-me a elucidar essa relação.[1]

Primeiramente é preciso reiterar que o uso e a extensão do termo são variáveis, do ponto de vista lingüístico. Quase todo jornal fala da Segunda Revolução Industrial, ao passo que a historiografia ainda não chegou a um acordo quanto à determinação dos inícios assim como das características específicas da Primeira. A Segunda Revolução Industrial não apenas livrou o trabalho humano do esforço físico, mas também transferiu processos intelectuais a máquinas capazes de trabalhar de forma autônoma. O conceito de Segunda Revolução Industrial compreende a cibernética, a física atômica e a bioquímica. Tal revolução ultrapassou a Primeira por uma extensa margem, uma vez que ali se tratava ainda de aumentar a produtividade humana para além do limite das necessidades tradicionais, graças ao capital, à técnica e à divisão de trabalho. Nesse caso, critérios gerais de distinção não são suficientes.

Da mesma forma, é possível ler notícias sobre os programas marxistas para uma revolução universal, formulados por Marx e Lenin, e depois impressos por Mao Ze Dong na bandeira do Partido Comunista Chinês. Na década de 1960, fez parte da situação política interna da China o conceito de Revolução Cultural, conceito que tem por tarefa incutir na mentalidade chinesa o movimento revolucionário, imprimindo, por assim dizer, a revolução no próprio corpo das massas. Em todos os lu-

gares devem ser criadas ou utilizadas as condições prévias capazes de expandir a revolução proletária ao redor do globo. Emissários legais e ilegais dos comunistas encontram-se ocupados em muitos países do mundo, principalmente nos subdesenvolvidos, em realizar esse programa. Como se sabe, na Ásia esse programa universal já foi articulado por meio da alternativa russo-chinesa.[2]

O conteúdo semântico do termo "revolução" não é unívoco. Ele varia desde sangrentos movimentos de deposição e/ou golpes políticos e sociais até inovações científicas decisivas, podendo significar tudo ao mesmo tempo, ou apenas um desses sentidos exclusivamente. Assim, uma revolução tecnológica bem-sucedida pressupõe um mínimo de estabilidade, a qual, por sua vez, exclui uma revolução política e social, ainda que esta possa ser uma conseqüência posterior ou uma precondição.

Nosso conceito de revolução pode ser assim definido, de forma adequada e legítima, como um *conceito geral*, que encontra pelo mundo todo as condições prévias para seu entendimento, mas cujo significado preciso sofre variações dramáticas de um país a outro, de uma situação política a outra. É quase como se no interior da palavra revolução habitasse uma força revolucionária capaz de fazer com que a expressão se dissemine continuamente e seja capaz de conter em si o mundo todo. Teríamos dessa forma o caso de uma espécie de arqui-semema [*Schlagwort*] político, que se reproduz continuamente em cada uma de suas ocorrências, da mesma forma como conduz obrigatoriamente à alteração da própria situação em que ocorre. O que, no mundo, não se deixa revolucionar? E o que, em nossa época, não está submetido a efeitos revolucionários? Essas indagações nos remetem a uma constatação que é parte integrante da modernidade. Se foi possível caracterizarmos a história moderna [*neuzeitliche Geschichte*] como uma era da revolução, a qual ainda não chegou ao fim, é porque a essas formulações subjaz uma determinada experiência imediata. É típico dessa experiência que ela se deixe submeter ao conceito de revolução mais do que se poderia eventualmente supor. O conceito de "revolução" é um produto lingüístico de nossa modernidade [*Neuzeit*]. Desde o século XIX tornou-se comum distinguir entre uma revolução política, uma revolução social ou uma revolução técnica e industrial. E, desde a Revolução Francesa, a expressão "*révolution*" ou "*revolution*" — ou em qualquer outra língua que possamos utilizar — adquiriu aquelas possibilidades semânticas flexíveis, ambivalentes e ubíquas que vimos investigando até aqui.

A seguir acompanharemos a história do conceito ao longo do tempo da grande Revolução Francesa, a fim de, a partir daí, deduzir algumas peculiaridades de nossa experiência moderna, reconhecendo-as assim de maneira mais precisa.

I.

Em 1842, um erudito francês fez uma observação histórica de caráter bastante produtivo. Haréau chamou a atenção para o fato, então esquecido, de que "revolução" se referia a um retorno, uma mudança de trajetória, que correspondia ao uso latino da palavra e que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento.[3] Uma revolução significava então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico. Haréau acrescentou ainda que, no âmbito político, esse movimento circular fora entendido como o círculo das constituições, segundo a doutrina de Aristóteles ou de Políbio e seus seguidores, mas que desde 1789, pela influência de Condorcet, não se podia mais compreendê-lo desse modo. Segundo a doutrina antiga, havia um número limitado de formas constitucionais, que substituíam alternadamente umas às outras, mas que, de acordo com sua natureza, jamais poderiam ser ultrapassadas por outras formas. Trata-se dos tipos constitucionais ainda correntes entre nós e de suas formas decadentes, que se seguem umas às outras de maneira quase obrigatória. Haréau cita Louis LeRoy como testemunha esquecida desse mundo passado. Para LeRoy, a primeira dentre todas as formas de governo era a monarquia, a qual, uma vez transmudada em tirania, era dissolvida pela aristocracia. Segue-se o conhecido esquema, segundo o qual a aristocracia transforma-se em oligarquia, deposta a seguir por uma democracia, a qual, por fim, degenera na forma decadente de uma oclocracia, dominação pelas massas. Nesse ponto ninguém mais governa de fato, e o caminho para a dominação por um único indivíduo encontra-se novamente livre. Inicia-se novamente o velho círculo. Trata-se aqui de um modelo de revolução que, em grego, foi compreendido como *metabolé tôn politeiôn* ou como *anakyklosis tôn politeiôn*[4]* e que se

* A expressão *metabolé tôn politeiôn* é aristotélica (ocorre, por exemplo, na *Política*) e significa "mudança" ou "reviravolta" de governo ou de regime (*politeiôn* é genitivo plural de *politéia*, palavra que pode significar tanto o Estado, "o corpo cívico", quanto a forma ou regime de governo, a Constituição (quer se trate da formação, quer das normas que modelam o regime). *Anakyklosis tôn politeiôn* é empregada por Políbio e designa um ciclo de constituições ou de regimes. [N.R.]

nutria da experiência de que toda a forma de convivência política é, por fim, limitada. Cada mudança conduz a uma forma de governo já conhecida, sob a qual os homens são obrigados a viver. Seria impossível romper esse círculo natural. Qualquer alteração das coisas, *rerum comutatio, rerum convertio* [mudança das coisas], não é capaz, em princípio, de introduzir mudanças no mundo político. A experiência histórica permaneceu constrangida aos limites das circunstâncias naturais que lhe são próprias. Assim como as estações do ano permanecem sempre as mesmas em sua alternância, também os homens, como seres políticos, permaneciam atados a transformações que não traziam nada de novo. No século XVII, o conceito de revolução assimila o sentido dessa experiência quase natural, como definiu então LeRoy a trajetória das formas constitucionais: "*Telle est la révolution naturelle des polices...*", esta é a revolução natural das constituições de Estado, o qual, segundo sua própria medida, transforma continuamente a vida da coletividade para finalmente voltar ao ponto de partida.[5]

O tom natural desse conceito de revolução não é casual; ele alude diretamente ao ciclo das estrelas, segundo o qual, desde Copérnico, puderam ser contadas as idades da Terra. Em 1543 surgiu a obra pioneira de Copérnico sobre o movimento circular dos corpos celestes, *De revolutionibus orbium coelestium* [Sobre as revoluções dos orbes celestes], a qual, por sua vez, pôs à disposição um conceito de revolução que acabou por desembocar no vocabulário político, passando pelo campo da astrologia, então largamente difundido. Revolução foi, inicialmente, um conceito "físico-político" (Rosenstock-Hüessy). Assim como as estrelas descreviam sua órbita de maneira independente em relação aos habitantes da Terra, ao mesmo tempo em que influenciavam, ou mesmo determinavam, o comportamento dos homens, também no conceito político de revolução encontrava-se, desde o século XVII, a mesma ambigüidade: é certo que as revoluções ocorriam acima das cabeças dos envolvidos, mas cada um deles permanecia preso às suas leis, como Wallenstein, por exemplo.

Essa ambigüidade também ecoa no uso contemporâneo da linguagem. Mas o que diferencia o uso anterior e o nosso é que antes havia uma consciência de um movimento de retrocesso, conforme indica a sílaba *re-* na palavra *revolutio*. Nesse sentido, Hobbes descreveu o período de vinte anos transcorridos depois da Grande Revolução Inglesa de 1640 a 1660: *"I have seen in this revolution a circular motion"* [Eu vi nessa revolução um movimento circular].[6] Ele viu um movimento circular, cuja trajetória iniciava-se na monarquia absoluta, passando pelo Long Parliament em direção ao Rump Parliament,* a partir daí em direção à ditadura de Crommwell, retrocedendo finalmente, passando por formas oligárquicas intermediárias, à monarquia renovada de Charles II. Como conseqüência disso, um dos vitoriosos, Clarendon, que ainda culpava as estrelas pelas desordens do passado, pôde comemorar, depois do retorno dos Stuarts ao trono, a revolução como restauração. O que hoje nos parece incompreensível tinha então uma conexão evidente: a trajetória e objetivo das Rebeliões dos Vinte Anos foi uma restauração. Com isso, os monarquistas e os republicanos encontravam-se mais próximos do que podiam dar conta: para ambos os lados tratava-se — terminologicamente — da restauração do velho direito, de um movimento de retorno em direção à verdadeira Constituição.

A metáfora de cunho natural para a "revolução" política apóia-se no pressuposto de que também o tempo histórico tem sempre a mesma qualidade, é fechado em si mesmo e passível de repetição. Permanece, no entanto, como questão certamente controversa, embora secundária, sob a perspectiva do movimento circular, a questão sobre em que ponto da trajetória ascendente ou descendente de uma *revolutio* se desejou implantar a situação constitucional já presente ou aquela à qual se aspirava. Todas as posições políticas permaneceram neutralizadas em um conceito *trans-histórico* de revolução.

Para os sangrentos combates e as cegas paixões com as quais se conduziram as dissensões políticas dos séculos XVI e XVII havia expressões bastante diferentes. Assim como já na própria Idade Média, no século das terríveis lutas confessionais — as quais, repetida e simultaneamente devastaram a França, a Holanda, a Alemanha e a Inglaterra — foi empregada uma larga escala de definições. Elas vão desde motim e sublevação, passando por insurreição, tumulto e rebelião até divisão e guerra intestina. *Bürgerkrieg, guerre civile* e *civil war* foram os conceitos centrais nos quais se cristalizaram — ou, mais ainda, se fixaram legalmente — as paixões e as experiências das fanáticas guerras religiosas.

Todas essas expressões, cuja lista poderia se multiplicar consideravelmente, tinham em comum o fato de que procediam de uma formação

---

* Denominação jocosa para a Câmara dos Comuns, cujos membros presbiterianos foram expulsos por Crommwell em 1648. [N.T.]

social organizada em estamentos. Ainda que se alterassem as instituições ou as formas de governo, muito raramente a organização social se deixava modificar de maneira imediata por uma guerra civil. As conseqüências, na maior parte das vezes, só se deixavam perceber em longo prazo. A legitimação de uma guerra civil, mesmo as de caráter confessional, residia no direito de resistência exercido por cada estamento, como, por exemplo, os Países Baixos reclamavam para si. O antigo modelo de guerra civil permaneceu, portanto, como uma guerra de cidadãos que se reconheciam segundo uma hierarquia estamental, de fato uma *bellum civile*, ainda que as camadas mais baixas da população se tenham envolvido no movimento. Também a Guerra dos Camponeses alemã constitui um análogo de caráter estamental à "guerra civil", a qual somente depois de 1789 pôde ser estilizada como "revolução" e assim recuperada para a história da filosofia. Se, na Alemanha, não chamamos guerra civil à Guerra dos Trinta Anos — como foram denominados os eventos correspondentes nos países vizinhos —, é porque o caráter jurídico dessas lutas transformou-se ao longo desses trinta anos. O que começara como guerra civil entre os estamentos protestantes do Império e o Partido Imperial terminou com um acordo de paz entre Estados territoriais quase soberanos. Dessa maneira, nossa guerra civil religiosa pôde ser compreendida *ex post factum* como uma guerra entre Estados.

Detenhamo-nos na época até cerca de 1700: ambas as expressões, guerra civil e revolução, não são coincidentes, mas também não se excluem mutuamente. A guerra civil remete a uma conjuntura de eventos sangrentos, cuja legitimação decorria das lutas entre famílias inimigas, de acordos entre estamentos ou de posições confessionais. Havia pretensões legais mutuamente excludentes, que rotulavam o respectivo inimigo de insurreto fora-da-lei. O Estado converteu-se no conceito contrário à guerra civil, destruindo todas aquelas pretensões de legalidade. Elevado simbolicamente, durante o período barroco, à condição de pessoa, o Estado impediu a existência da *bellum intestinum*, ao monopolizar o direito à violência em questões internas e à guerra em questões externas.

A revolução, primeiramente uma expressão associada à natureza e de cunho trans-histórico, passou a ser aplicada, por meio de um processo metafórico consciente, a acontecimentos a longo prazo ou a eventos políticos especialmente repentinos, comoções. Nessa medida, ele podia conter elementos de uma guerra civil. Um dicionário alemão de 1728 traduziu assim a palavra estrangeira: "Revolução, comoção ou alteração do

fluxo do tempo. *Revolutio regni*, alteração ou modificação de rota de um Império Real ou de uma nação, especialmente quando estes sofrem uma alteração particular em seu regime e em suas instituições políticas."[7] No entanto, o *Dicionário da Academia Francesa*, em 1694, acusava o significado astronômico de *révolution* como o sentido próprio e original do termo. Esse pano-de-fundo sempre esteve presente no sentido da expressão. Ele remete a modelos já ultrapassados de lutas em torno de organizações políticas que seguiam sendo as mesmas já conhecidas. Com a repetição dos modelos constitucionais, também a revolução política pôde ser entendida como repetição. Por outro lado, desordens sociais e levantes foram entendidos como *rebeliões* e por isso reprimidos. Como disse Hanna Harendt: "Não se dispunha de uma palavra que pudesse designar uma comoção social por meio da qual a população subjugada se tornasse ela mesma a classe dos senhores." A emancipação social como processo revolucionário ainda se encontrava além da experiência. Essa situação iria alterar-se ao longo do século XVIII, na época do Iluminismo [*Aufklärung*].

Os iluministas encontravam-se em terreno conhecido no que se refere ao termo "revolução", pois o conceito se tornara uma "palavra da moda". Tudo aquilo que se via e se descrevia era compreendido a partir da perspectiva da transformação, da comoção. A revolução abarcava os costumes, o direito, a religião, economia, nações, Estados e continentes, enfim, todo o globo terrestre. Como disse Louis Sébastien Mercier em 1772, "*Tout est révolution dans ce monde*" [Tudo é revolução neste mundo].[8]

Assim, o conceito originalmente natural e, portanto, trans-histórico dissemina seu significado parcial e metafórico, que acaba por se tornar predominante. O movimento abandona sua base natural para adentrar a atualidade do quotidiano. Dessa forma, com o termo "revolução", veio à luz o âmbito de uma história genuinamente humana.

A característica politicamente notável desse novo conceito universal de movimento consistia em sua estilização como conceito oposto à guerra civil. Os pacifistas esclarecidos consideravam as guerras civis como uma herança dos partidos religiosos fanáticos, herança abandonada à medida que crescia o grau de civilização. Em 1788 Wieland afirmava: "A atual situação da Europa [aproxima-se] de uma revolução benfazeja, uma revolução que não será conduzida por revoltas selvagens e de guerras civis (...) tampouco pela nefasta associação da violência com a violência."[9] Esse otimismo comovente, compartilhado por muitos dos contemporâneos de Wieland, nutria-se de uma experiência estrangeira que

teve um efeito modelar. Trata-se da Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra.[10] Ali fora possível depor uma odiosa dinastia sem derramamento de sangue, substituída por uma forma de governo parlamentarista, com divisão de poderes, dirigida pelas classes superiores. Voltaire constata, cheio de admiração, que na Inglaterra ocorrera uma revolução enquanto, em outros países, só fora possível chegar-se a revoltas e guerras civis sangrentas e infrutíferas. A guerra civil adquire então, sob diferentes pontos de vista, o significado de um círculo vicioso, sem sentido e fechado em si mesmo, comparado ao qual a revolução mostrava-se capaz de descortinar um novo horizonte.

Quanto mais progredia o Iluminismo, mais a guerra civil parecia tornar-se pálida reminiscência histórica. A *Encyclopédie* registrava a guerra sob oito diferentes verbetes, dentre os quais não se encontrava o conceito "*guerre civile*". As guerras civis não pareciam mais ser possíveis. De forma proporcional, o conceito de revolução foi despojado de sua dureza política, o que permitiu que confluíssem para ele todas as esperanças utópicas que explicam o entusiasmo dos anos que se seguiram a 1789. Esperava-se poder colher — como na Inglaterra — os frutos de uma Revolução sem ter que se expor ao terror de uma guerra civil. Se fosse necessário derramar sangue, então o exemplo do movimento da independência norte-americana parecia garantir uma saída feliz.

É certo que não faltaram prognósticos e advertências que profetizavam o horror de uma guerra civil por trás da máscara de uma fulgurante revolução. Leibniz foi o primeiro a apontar, com estarrecedora clareza, o caráter da "*révolution génerale*" que então se avizinhava na Europa.[11] Diderot legou-nos a previsão mais precisa, que descrevia o futuro Napoleão como um produto dialético do cruzamento entre o temor e a liberdade, enquanto Rousseau profetizou o século seguinte. Aproximamonos, escreveu em 1762, do estado de crise e do século das revoluções. Seria impossível prever as revoluções uma a uma, assim como seria impossível adiantarmo-nos a elas. É certo que as monarquias na Europa serão varridas, mas o que virá então, ninguém sabe. Da mesma maneira, Diderot perguntava: "Quais serão as conseqüências da revolução que se aproxima? Não se sabe."[12]

Com tais questões, propostas pelas cabeças mais sagazes do Iluminismo e que hoje não somos mais capazes de responder, inaugura-se um novo horizonte de expectativa. A revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política. "*Le mot révolution a perdu son aception originelle*" [A palavra revolução perdeu seu sentido original], constatou Haréau em retrospectiva.[13]

II.

Que características definem o campo semântico do termo revolução depois de 1789? Buscamos características comuns, que nos chegam pelos testemunhos dos contemporâneos desde o início de nossa modernidade.

Em primeiro lugar, deve-se registrar como inédito o fato de que a "revolução" transformou-se, a partir de 1789, em um "coletivo singular" — como já se antecipava em Mercier: tudo neste mundo é revolução. Assim como o conceito alemão *Geschichte*, que abriga, como "história em si" [*Geschichte schlechthin*], as possibilidades de todas as histórias singulares, a revolução cristaliza-se em um coletivo singular, que parece concentrar em si as trajetórias de todas as revoluções particulares. É assim que revolução torna-se um *conceito meta-histórico*, separando-se completamente de sua origem natural e passando a ter por objetivo ordenar historicamente as experiências de convulsão social. Em outras palavras, o conceito adquire um sentido transcendental, tornando-se um princípio regulador tanto para o conhecimento quanto para a ação de todos os homens envolvidos na revolução. O processo revolucionário e a consciência da revolução, despertada por esse mesmo processo e sobre ele retroagindo, tornam-se desde então inseparáveis. Todas as características posteriores do conceito moderno de revolução sustentam-se a partir desse *background* meta-histórico.

É preciso mencionar, em segundo lugar — pois é impossível ignorá-la —, a experiência de *aceleração do tempo*. Quando Robespierre conclamou seus concidadãos a apressar a revolução para trazer a liberdade à força, pode-se enxergar por trás disso um processo inconsciente de secularização das expectativas apocalípticas de salvação. De Lactâncio a Lutero e Bengel, a abreviação do tempo era considerada principalmente como um sinal da destruição, que se avizinhava, do tempo histórico. Mas os tempos das eras históricas vêm se modificando, de fato, desde sempre. Hoje a aceleração faz parte da nossa experiência quotidiana, graças à explosão demográfica e à capacidade técnica, assim como em conseqüência das alterações de regime político, hoje mais freqüentes. O hori-

zonte "natural" da história foi abandonado, ao mesmo tempo em que a experiência de aceleração descortinou novas perspectivas que impregnaram o conceito de revolução.

Exemplo disso é o paralelo entre as novas e as antigas revoluções, traçado em 1794 por Chateaubriand, a fim de deduzir, a partir da experiência passada, a perspectiva do futuro. Mas logo ele foi obrigado a reconhecer que a Revolução Francesa tinha ultrapassado qualquer evento passível de comparação. Dessa forma, Chateaubriand reeditou, trinta anos depois, seu ensaio então ultrapassado, agora acrescentado de novas observações, nas quais ele ousava fazer prognósticos constitucionais de caráter progressista, que dessa vez não mais se nutriam a partir dos paralelos entre futuro e passado, isto é, da capacidade de repetição de antigas revoluções.[14]

Em terceiro lugar, deve-se reconhecer que todos os prognósticos lançados a partir de 1789 caracterizam-se pelo fato de que contêm um coeficiente dinâmico ao qual se atribui um caráter "revolucionário", seja qual for sua origem. Também o Estado submete-se ao preceito da "revolução", e a partir daí pode-se compreender melhor por que, no processo de tradução do francês para o alemão do *Dicionário da Academia Francesa*, na Berlim do Iluminismo por volta de 1800, o neologismo "*contre-révolutionnaire*" foi traduzido por "inimigo do Estado" [*Staatsfeind*].[15] Aquele que respeita o Estado deve ser "revolucionário". Eis aí, antecipada, a posição dos hegelianos de esquerda. A questão não era saber se o Estado fundado em estamentos poderia favorecer ou impedir a revolução. A alternativa era bem outra: a transformação do Estado estamental, seja por vias pacíficas ou violentas, como já se haviam manifestado Struensee e Kant: revolução a partir de cima ou a partir de baixo. No que se refere à disseminação dessa tendência revolucionária, pode-se afirmar que, a partir de então, também o conceito de *reforma* passa a convergir, eventualmente, como o de *revolução*, convergência exaustivamente utilizada na polêmica política, cujo núcleo objetivo, no entanto, encontrava-se contido em um impulso generalizado para o planejamento do futuro das sociedades.

Em quarto lugar, por meio desse contínuo adiamento das perspectivas futuras, alterou-se também a perspectiva em direção ao passado. Abriu-se um novo espaço de experiência cujos pontos de fuga remetiam a diferentes fases da Revolução de 1789. Conforme o interesse e a posição de cada observador, era possível identificar-se com uma determinada etapa da revolução, a fim de, a partir desse ponto de vista, tirar conclusões aplicáveis ao futuro. A revolução, desde então, transformou-se para todos em um *conceito perspectivista dentro da história da filosofia*, que apontava para uma direção irreversível. É possível que houvesse ainda discussão sobre um "antes" e um "depois", sobre retardamento ou aceleração, mas a direção do movimento parecia definitivamente determinada. A revolução é manca, ironizava Rivarol, a direita marcha sempre para o lado esquerdo, mas a esquerda nunca marcha para o lado direito. Dessa forma, caracterizou-se um movimento pelo qual todos os acontecimentos políticos puderam passar por uma espécie de distanciamento ou estranhamento, do ponto de vista da história da filosofia. Mas, sob a dinâmica dessas transformações, transpostas do plano espacial para o temporal, subjaz uma experiência impossível de ser negada: da mesma forma que os prognósticos, as perspectivas histórico-filosóficas implicam uma tendência irreversível, capaz de abarcar todas as situações de uma única vez. A partir daí pode-se concluir que a contaminação entre os significados dos termos "evolução" e "revolução", que passou a ocorrer já desde o século XIX, não se trata apenas de uma negligência lingüística ou de uma adequação política; o intercâmbio alternado entre os dois conceitos refere-se a deslocamentos estruturais no complexo social como um todo, os quais, por sua vez, só poderiam ter provocado respostas distintas no plano político. Em seu emprego antitético, "evolução" e "revolução" são conceitos partidários; já o seu uso semanticamente análogo refere-se a um processo geral de emancipação, capaz de se disseminar movido pela industrialização.

Em quinto lugar, o conceito moderno de revolução distingue-se ainda pelo trajeto, ou seja, a *passagem da revolução política à revolução social.* É claro que todas as desordens políticas contêm momentos de desordem social. É inédita, no entanto, a idéia de que o objetivo de uma revolução política seja a emancipação de todos os homens e a transformação da estrutura social. Em 1794, Wieland registrou cuidadosamente o novo termo, mas ainda como palavra estrangeira: seria intenção dos jacobinos "fazer da Revolução Francesa uma *révolution sociale*, isto é, uma inversão [*Umkehrung*] dos Estados ora estabelecidos".[16] A imprecisão lingüística, que ainda predominava, não fora capaz de ocultar o registro do fato em si. Uma vez que a Declaração dos Direitos Humanos inaugurara um campo de expectativa social, todos os programas lançados em nome da liberdade e/ou da igualdade pressionavam por uma realização subseqüente.

Babeuf foi o primeiro a predizer, à sua maneira de iluminista rústico, que a Revolução Francesa não chegaria ao fim antes que a exploração do homem e o trabalho escravo fossem abolidos. Com isso estabeleceu-se um objetivo, o qual, em conseqüência do trabalho industrial, tornou-se um desafio cada vez mais exigente. A partir da Revolução de 1830, acumularam-se as fórmulas — pensemos em Lorenz von Stein, Radowitz ou Tocqueville — que levaram adiante a tendência de transformar a revolução política em revolução social. Ao cunhar uma fórmula dualista — "toda revolução desfaz a velha sociedade; nesse sentido, ela é social; toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido, ela é política"[17] —, o jovem Marx formulava também o princípio universal cuja concepção se tornara possível desde 1789. Pouco tempo depois, em 1832, Heine diferenciava enfaticamente os coeficiente temporais de ambos os conceitos de revolução: "O escritor que quer levar a bom termo uma revolução social pode, se necessário, adiantar-se cem anos em relação ao próprio tempo; ao contrário, o tribuno que pretende fazer uma revolução política não pode afastar-se muito das massas",[18] isto é, do presente vivo e imediato.

O grau de coincidência e interdependência entre as revoluções políticas e as revoluções sociais é uma das questões fundamentais da história moderna. A emancipação das antigas colônias, praticamente terminada do ponto de vista político, não escapa à pressão de continuar como um processo social, para que assim seja possível recuperar a liberdade política.

Com isso, chegamos ao nosso sexto ponto, o qual resulta diretamente da passagem de uma revolução política a uma revolução social. Se tomarmos ao pé da letra as declarações das revoluções Americana, Francesa ou Russa, então não restará dúvida quanto ao fato de que suas "realizações" deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras, todas as variações modernas do termo "revolução" pretenderam, do ponto de vista geográfico, uma *revolução universal* e, do ponto de vista temporal, uma revolução *permanente*, até que seus objetivos fossem cumpridos. Hoje já podemos acrescentar a Revolução Chinesa a essa lista. Por distinta que tenha sido a realização de tais programas, a continuidade permanece como seu denominador comum no plano conceitual.

Robespierre já declarava, de forma patética: "*La moité de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moité doit s'accomplir*" [a metade da revolução do mundo já foi feita; a outra metade deve realizar-se].[19] Robespierre acrescentou ainda a metáfora natural, segundo a qual a razão do homem é semelhante ao globo que ele habita. Metade da esfera encontra-se ainda mergulhada nas trevas, ao passo que a outra rebrilha à luz. Com isso, Robespierre contradiz a si próprio, ao recorrer às velhas e esgotadas comparações com a natureza. De toda maneira, uma das metades da Terra permanecerá sempre na escuridão, ainda que alternadamente. O conceito de revolução universal impôs-se da mesma forma, ainda que os políticos posteriores a Napoleão tenham tido por objetivo "terminar a Revolução". A partir da criação das diferentes Internacionais, o conceito de revolução universal passou a fazer parte dos programas de ação política imediata.

Se toda a Terra deve ser revolucionada, conclui-se necessariamente que a revolução deve perdurar até que esse objetivo seja atingido. Desde a queda de Napoleão, firmou-se a suposição de que a Revolução não terminara, de maneira alguma, com a Restauração — como acontecera anteriormente — mas entrara em uma nova fase. "Napoleão nada mais é", escreveu o conselheiro de Estado prussiano Koppe, "e nunca foi outra coisa a não ser a Revolução personificada em um de seus estágios. [Depois de sua queda] pode ter terminado um desses estágios da Revolução, mas de forma alguma a própria Revolução."[20] Nessa formulação de Koppe já está claro que o moderno coletivo singular "a Revolução" compreende e refere-se à sua própria duração: a história do futuro será a história da Revolução.

Logo depois da Revolução de Julho de 1830 emerge a expressão "revolução em estado permanente".[21] Proudhon utilizou-se dela com objetivos social-revolucionários, da mesma forma que Marx se valeu dela em 1850.[22] Marx deduz dialeticamente, a partir da derrota da Revolução de 1848, a futura vitória de "um partido realmente revolucionário. (...) O que foi a pique nessa derrota não foi a revolução, mas sim os tradicionais acessórios pré-revolucionários."[23]

A despeito da decepção disseminada pela análise de Marx à época, a revolução (permanente), que sobrevivera à Revolução (de fato) de 1848-1850 teve um papel relevante como categoria histórico-filosófica. Ela serviu à formação da consciência do proletariado. Marx também recorreu então ao velho significado de revolução como repetição, a cujos efeitos prolongados ele não pôde escapar inteiramente. A criação de uma contra-revolução poderosa e fechada em si mesma deveria clarear as frentes de batalha, de forma que o inimigo de classe pudesse ser abatido já no próximo assalto, que estava em preparação.

Babeuf foi o primeiro a predizer, à sua maneira de iluminista rústico, que a Revolução Francesa não chegaria ao fim antes que a exploração do homem e o trabalho escravo fossem abolidos. Com isso estabeleceu-se um objetivo, o qual, em conseqüência do trabalho industrial, tornou-se um desafio cada vez mais exigente. A partir da Revolução de 1830, acumularam-se as fórmulas — pensemos em Lorenz von Stein, Radowitz ou Tocqueville — que levaram adiante a tendência de transformar a revolução política em revolução social. Ao cunhar uma fórmula dualista — "toda revolução desfaz a velha sociedade; nesse sentido, ela é social; toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido, ela é política"[17] —, o jovem Marx formulava também o princípio universal cuja concepção se tornara possível desde 1789. Pouco tempo depois, em 1832, Heine diferenciava enfaticamente os coeficiente temporais de ambos os conceitos de revolução: "O escritor que quer levar a bom termo uma revolução social pode, se necessário, adiantar-se cem anos em relação ao próprio tempo; ao contrário, o tribuno que pretende fazer uma revolução política não pode afastar-se muito das massas",[18] isto é, do presente vivo e imediato.

O grau de coincidência e interdependência entre as revoluções políticas e as revoluções sociais é uma das questões fundamentais da história moderna. A emancipação das antigas colônias, praticamente terminada do ponto de vista político, não escapa à pressão de continuar como um processo social, para que assim seja possível recuperar a liberdade política.

Com isso, chegamos ao nosso sexto ponto, o qual resulta diretamente da passagem de uma revolução política a uma revolução social. Se tomarmos ao pé da letra as declarações das revoluções Americana, Francesa ou Russa, então não restará dúvida quanto ao fato de que suas "realizações" deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras, todas as variações modernas do termo "revolução" pretenderam, do ponto de vista geográfico, uma *revolução universal* e, do ponto de vista temporal, uma revolução *permanente*, até que seus objetivos fossem cumpridos. Hoje já podemos acrescentar a Revolução Chinesa a essa lista. Por distinta que tenha sido a realização de tais programas, a continuidade permanece como seu denominador comum no plano conceitual.

Robespierre já declarava, de forma patética: "*La moité de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moité doit s'accomplir*" [a metade da revolução do mundo já foi feita; a outra metade deve realizar-se].[19] Robespierre acrescentou ainda a metáfora natural, segundo a qual a razão do

homem é semelhante ao globo que ele habita. Metade da esfera encontra-se ainda mergulhada nas trevas, ao passo que a outra rebrilha à luz. Com isso, Robespierre contradiz a si próprio, ao recorrer às velhas e esgotadas comparações com a natureza. De toda maneira, uma das metades da Terra permanecerá sempre na escuridão, ainda que alternadamente. O conceito de revolução universal impôs-se da mesma forma, ainda que os políticos posteriores a Napoleão tenham tido por objetivo "terminar a Revolução". A partir da criação das diferentes Internacionais, o conceito de revolução universal passou a fazer parte dos programas de ação política imediata.

Se toda a Terra deve ser revolucionada, conclui-se necessariamente que a revolução deve perdurar até que esse objetivo seja atingido. Desde a queda de Napoleão, firmou-se a suposição de que a Revolução não terminara, de maneira alguma, com a Restauração — como acontecera anteriormente — mas entrara em uma nova fase. "Napoleão nada mais é", escreveu o conselheiro de Estado prussiano Koppe, "e nunca foi outra coisa a não ser a Revolução personificada em um de seus estágios. [Depois de sua queda] pode ter terminado um desses estágios da Revolução, mas de forma alguma a própria Revolução."[20] Nessa formulação de Koppe já está claro que o moderno coletivo singular "a Revolução" compreende e refere-se à sua própria duração: a história do futuro será a história da Revolução.

Logo depois da Revolução de Julho de 1830 emerge a expressão "revolução em estado permanente".[21] Proudhon utilizou-se dela com objetivos social-revolucionários, da mesma forma que Marx se valeu dela em 1850.[22] Marx deduz dialeticamente, a partir da derrota da Revolução de 1848, a futura vitória de "um partido realmente revolucionário. (...) O que foi a pique nessa derrota não foi a revolução, mas sim os tradicionais acessórios pré-revolucionários."[23]

A despeito da decepção disseminada pela análise de Marx à época, a revolução (permanente), que sobrevivera à Revolução (de fato) de 1848-1850 teve um papel relevante como categoria histórico-filosófica. Ela serviu à formação da consciência do proletariado. Marx também recorreu então ao velho significado de revolução como repetição, a cujos efeitos prolongados ele não pôde escapar inteiramente. A criação de uma contra-revolução poderosa e fechada em si mesma deveria clarear as frentes de batalha, de forma que o inimigo de classe pudesse ser abatido já no próximo assalto, que estava em preparação.

Babeuf foi o primeiro a predizer, à sua maneira de iluminista rústico, que a Revolução Francesa não chegaria ao fim antes que a exploração do homem e o trabalho escravo fossem abolidos. Com isso estabeleceu-se um objetivo, o qual, em conseqüência do trabalho industrial, tornou-se um desafio cada vez mais exigente. A partir da Revolução de 1830, acumularam-se as fórmulas — pensemos em Lorenz von Stein, Radowitz ou Tocqueville — que levaram adiante a tendência de transformar a revolução política em revolução social. Ao cunhar uma fórmula dualista — "toda revolução desfaz a velha sociedade; nesse sentido, ela é social; toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido, ela é política"[17] —, o jovem Marx formulava também o princípio universal cuja concepção se tornara possível desde 1789. Pouco tempo depois, em 1832, Heine diferenciava enfaticamente os coeficiente temporais de ambos os conceitos de revolução: "O escritor que quer levar a bom termo uma revolução social pode, se necessário, adiantar-se cem anos em relação ao próprio tempo; ao contrário, o tribuno que pretende fazer uma revolução política não pode afastar-se muito das massas",[18] isto é, do presente vivo e imediato.

O grau de coincidência e interdependência entre as revoluções políticas e as revoluções sociais é uma das questões fundamentais da história moderna. A emancipação das antigas colônias, praticamente terminada do ponto de vista político, não escapa à pressão de continuar como um processo social, para que assim seja possível recuperar a liberdade política.

Com isso, chegamos ao nosso sexto ponto, o qual resulta diretamente da passagem de uma revolução política a uma revolução social. Se tomarmos ao pé da letra as declarações das revoluções Americana, Francesa ou Russa, então não restará dúvida quanto ao fato de que suas "realizações" deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras, todas as variações modernas do termo "revolução" pretenderam, do ponto de vista geográfico, uma *revolução universal* e, do ponto de vista temporal, uma revolução *permanente*, até que seus objetivos fossem cumpridos. Hoje já podemos acrescentar a Revolução Chinesa a essa lista. Por distinta que tenha sido a realização de tais programas, a continuidade permanece como seu denominador comum no plano conceitual.

Robespierre já declarava, de forma patética: "*La moité de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moité doit s'accomplir*" [a metade da revolução do mundo já foi feita; a outra metade deve realizar-se].[19] Robespierre acrescentou ainda a metáfora natural, segundo a qual a razão do homem é semelhante ao globo que ele habita. Metade da esfera encontra-se ainda mergulhada nas trevas, ao passo que a outra rebrilha à luz. Com isso, Robespierre contradiz a si próprio, ao recorrer às velhas e esgotadas comparações com a natureza. De toda maneira, uma das metades da Terra permanecerá sempre na escuridão, ainda que alternadamente. O conceito de revolução universal impôs-se da mesma forma, ainda que os políticos posteriores a Napoleão tenham tido por objetivo "terminar a Revolução". A partir da criação das diferentes Internacionais, o conceito de revolução universal passou a fazer parte dos programas de ação política imediata.

Se toda a Terra deve ser revolucionada, conclui-se necessariamente que a revolução deve perdurar até que esse objetivo seja atingido. Desde a queda de Napoleão, firmou-se a suposição de que a Revolução não terminara, de maneira alguma, com a Restauração — como acontecera anteriormente — mas entrara em uma nova fase. "Napoleão nada mais é", escreveu o conselheiro de Estado prussiano Koppe, "e nunca foi outra coisa a não ser a Revolução personificada em um de seus estágios. [Depois de sua queda] pode ter terminado um desses estágios da Revolução, mas de forma alguma a própria Revolução."[20] Nessa formulação de Koppe já está claro que o moderno coletivo singular "a Revolução" compreende e refere-se à sua própria duração: a história do futuro será a história da Revolução.

Logo depois da Revolução de Julho de 1830 emerge a expressão "revolução em estado permanente".[21] Proudhon utilizou-se dela com objetivos social-revolucionários, da mesma forma que Marx se valeu dela em 1850.[22] Marx deduz dialeticamente, a partir da derrota da Revolução de 1848, a futura vitória de "um partido realmente revolucionário. (...) O que foi a pique nessa derrota não foi a revolução, mas sim os tradicionais acessórios pré-revolucionários."[23]

A despeito da decepção disseminada pela análise de Marx à época, a revolução (permanente), que sobrevivera à Revolução (de fato) de 1848-1850 teve um papel relevante como categoria histórico-filosófica. Ela serviu à formação da consciência do proletariado. Marx também recorreu então ao velho significado de revolução como repetição, a cujos efeitos prolongados ele não pôde escapar inteiramente. A criação de uma contra-revolução poderosa e fechada em si mesma deveria clarear as frentes de batalha, de forma que o inimigo de classe pudesse ser abatido já no próximo assalto, que estava em preparação.

Mas o que era novo em Marx é que, para ele, a repetição (1830, 1848) das revoluções que efetivamente ocorreram só poderia ser entendida como caricatura da grande Revolução Francesa. Em sua perspectiva, era preciso realizar a revolução na consciência, de modo a expurgar o passado. Marx tentou disseminar um processo de aprendizado, o qual deveria instaurar, por meio da aquisição de uma nova linguagem revolucionária, a revolução do futuro em sua singularidade. "As revoluções do passado precisavam relembrar a história universal para que pudessem enganar-se sobre a natureza de seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX deve permitir que os mortos enterrem seus mortos, para que possa alcançar seu próprio conteúdo."[24] A revolução social tinha que se desfazer do passado, criando seu conteúdo a partir do futuro. O socialismo seria a "declaração de permanência da revolução".[25] Tal declaração contém a antecipação do futuro tanto no nível da vontade quanto no da consciência, assim como a premissa tácita de que essa revolução jamais se recolherá. Dessa forma, Marx vai além de Kant, o qual, já em 1798, a partir do fracasso da primeira tentativa, deduziu a futura vitória da "revolução ou da reforma": o "aprendizado pela experiência reiterada"[26] fará sentir, cedo ou tarde, seus efeitos duradouros. Marx, que diagnosticou o processo de transformação como revolução social e industrial, encontrou a fórmula mais precisa para caracterizar sua singularidade e seu aspecto de futuridade; entretanto, é preciso ressaltar que, para ele, essa revolução tornou-se um agente personificado da história, que deixa o mundo empírico sempre para trás, já que o comunismo não se realiza completamente.

Sob esse paradoxo da utopia, que se vê continuamente obrigado a se reproduzir, oculta-se outro fenômeno, que denominamos o sétimo. Se, por um lado, a revolução foi até aqui descrita como uma categoria meta-histórica, que ajudou a determinar os sucessos industriais e sociais como um processo de aceleração, por outro lado essa mesma intervenção mostra-se como uma reivindicação consciente de dominação por parte daqueles que se viram iniciados nas leis de progressividade de uma revolução entendida como tal. Emerge então o termo revolucionamento [*Revolutionierung*] e o verbo dele derivado, *revolucionar*. Já desde 1789 junta-se ao nosso campo semântico mais um dos inúmeros neologismos, o substantivo "revolucionário" [*Revolutionär*]. É um conceito obrigatório para o ativismo, antes impensável, mas que faz prever imediatamente o tipo do revolucionário profissional tal como o conhecemos ao longo do século XIX e depois, particularmente construído por Lenin. Necessariamente associada a essa idéia está também a concepção, outrora da mesma forma impensável, de que os homens podem fazer revoluções.

A "factibilidade" da revolução traz à luz o aspecto interior daquela revolução cujas futuras leis os revolucionários pensavam conhecer. É de Condorcet a explicação sobre como se deveria produzir e dirigir uma revolução em nome da liberdade. "*Une loi révolutionnaire est une loi, qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche*" [Uma lei revolucionária é uma lei que tem como objetivo manter esta revolução e acelerá-la ou regular seu andamento].[27] As estruturas transpessoais da revolução, assim como sua capacidade de estar disponível, que decorre do reconhecimento da existência dessas mesmas estruturas, parecem provocar-se mutuamente. Em 1798 o jovem Schlegel detectou com grande acuidade o motivo que possibilitou a Napoleão ter um papel saliente na Revolução: é porque, disse Schlegel, "ele é capaz de criar, levar adiante e aniquilar revoluções por si mesmo".[28] Fora assim definida prognosticamente — passando por alto do rigor histórico — uma característica do revolucionário profissional moderno. Ele é capaz de "levar adiante" revoluções, para se aplicar o termo usado por um póstero, Weitling.[29]

A relação entre perspectivas filosófico-históricas de caráter geral e um engajamento revolucionário particular torna possível compreender por que, de modo cada vez mais freqüente, o planejado começo de uma "revolução" no sentido concreto de um levante tem sido com freqüência discutido e anunciado sem que, por causa disso, efetivamente se interrompa a sucessão dos acontecimentos. Assim foi na França em agosto de 1792, em Palermo em 1848 e em São Petersburgo em outubro de 1917. Por trás dessa combinação que uma revolução em curso realiza e deve realizar, encontra-se o critério que destacamos em último lugar: a *legitimidade* da revolução.

Em 1848, Stahl cunhou a expressão "revolução absoluta"[30] a fim de mostrar que o movimento revolucionário encontrava em si mesmo a legitimação para suas ações. Com isso, a legitimação histórica do direito a partir do passado foi transposta para uma justificação permanente com base na filosofia da história. Ao passo que a legitimidade da Restauração permanecia atada à noção de tradição, a legitimidade revolucionária tornava-se um coeficiente dinâmico, que direcionava a história a partir de determinadas perspectivas do futuro. Ranke afirmava, ainda em 1841, que a "desgraça da revolução é que ela não é ao mesmo tempo legítima."[31]

Já Metternich reconheceu esse estado de coisas de maneira mais precisa, quando observa, em tom sarcástico, que os próprios legitimistas tornaram legítima a revolução.

O conceito de uma revolução legítima tornou-se necessariamente um conceito partidário no campo da filosofia da história, uma vez que sua pretensão à generalidade alimenta-se de seus antônimos, a "reação" e a "contra-revolução". Se, em princípio, até mesmo os que se opunham à revolução a reivindicavam, ela, uma vez legitimada, reproduziu continuamente seus inimigos, de modo a perpetuar-se.

Com isso fica claro também o quanto o conceito de revolução retoma para si, desde 1789, a lógica da guerra civil. A luta, uma vez decidida com todos os meios disponíveis, legais ou ilegais, passa a pertencer, segundo a óptica do revolucionário profissional moderno, ao decurso planejado da revolução. Assim, ele pode servir-se de todos os meios, pois acredita que a revolução é legítima. O resseguro histórico-filosófico mantém-se assim elástico e flexível na mesma medida em que "a revolução", como constante meta-histórica, é capaz de manter um título permanente de legitimidade.[32]

Dessa forma, altera-se também o papel atribuído pela filosofia da história à "guerra civil". Se o leninismo declarou e defendeu a guerra civil como a única forma possível de guerra — principalmente com o objetivo de acabar com todas as (outras) guerras — então não são somente o Estado concreto e sua constituição social o campo de ação e o objetivo da guerra civil. Trata-se sim, predominantemente, da extinção de toda e qualquer forma de dominação. Essa é, no entanto, uma meta histórica global a ser realizada apenas como uma aproximação infinita e progressiva, nunca completamente alcançada.

Quais são as relações entre essa legitimidade hipostasiada da guerra civil e a legitimidade de fundo da revolução universal permanente? Desde o final da Segunda Guerra Mundial, o globo terrestre conheceu uma espécie de avalanche de guerras civis que parece consumir a Terra, abrindo seu caminho por entre as grandes potências. Da Grécia à Coréia, passando pelo Vietnã, da Hungria à Argélia e ao Congo, do Oriente Médio a Cuba e novamente em direção ao Vietnã estendem-se as guerras civis, sem dúvida geograficamente limitadas, no entanto desmedidas no horror que provocam. Devemos nos perguntar se essas inúmeras guerras civis, regionalmente limitadas, mas disseminadas por sobre a superfície do globo, não teriam já há muito tempo esgotado e substituído o conceito

de uma revolução legítima e permanente. Não teria a revolução universal esmaecido, tornando-se uma fórmula oca, que pode ser pragmaticamente usada e abusada pelos mais diferentes programas dos mais diferentes grupos nacionais?

O contraconceito filológico das guerras civis do passado era o Estado. E a doutrina tradicional da razão de Estado considerava as guerras [nacionais] como um recurso para evitar as guerras civis. A guerra servia — de acordo com essa teoria — ao alívio social, tendo sido freqüentemente decidida — segundo o ponto de vista centro-europeu — no espaço de defesa do além-mar. Juntamente com o imperialismo europeu, esse período passa a fazer parte do passado. Desde que a superfície geograficamente infinita de nosso globo terrestre encolheu, tornando-se um espaço de ação finito e interdependente, todas as guerras transformaram-se em guerras civis. Nessa situação, torna-se cada vez mais incerto qual será o campo a ser preenchido pelos processos revolucionários sociais, industriais e emancipatórios. A "revolução universal" está submetida, graças às guerras civis que parecem querer completá-la, a constrangimentos de ação política não contidos em seu programa histórico-filosófico. Exemplo disso é a encruzilhada nuclear.

Desde 1945 vivemos entre guerras civis latentes ou declaradas, cujo horror pode ser ultrapassado por uma guerra atômica, por exemplo — como se as guerras civis ao redor do globo, ao contrário de seu sentido tradicional, fossem o último recurso capaz de nos preservar da destruição total. Se essa inversão infernal tornou-se de fato a lei tácita da política mundial, então é preciso propor mais uma questão: que legitimidade é essa, pretendida pela guerra civil, que se nutre tanto da permanência da revolução como do horror diante de uma catástrofe de proporções globais? Mas a tarefa de elucidar a relação oscilante entre essas duas posições foge ao escopo de uma história dos conceitos.

Queremos aqui nos preservar de uma aceitação sumária ou de uma interpretação equivocada, como realidade histórica efetiva, de todas as definições que apresentamos até aqui. No entanto, a história dos conceitos, mesmo quando ideologicamente comprometida, nos lembra que a relação entre as palavras e seu uso é mais importante para a política do que qualquer outra arma.

Tradução de Wilma Patrícia Maas
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 4

Prognósticos históricos nos escritos de Lorenz von Stein sobre a Constituição prussiana

I.

"É possível prever o futuro, desde que não se queira profetizar cada coisa em detalhe."[1] A verdade dessa afirmação, formulada em 1850 por Lorenz von Stein, foi por ele comprovada em sua extensa obra. Do ponto de vista da história do espírito, pode-se enxergar nessa afirmação uma espécie de secularização das profecias cristãs apocalípticas, cuja precisão, no que concerne a seu tempo de duração, sempre foi maior do que a precisão, ou mesmo do que a incomensurabilidade de expectativas de mais curto prazo. Mas a fórmula de Stein, que repousa sobre repetidos estudos na área da história social e do direito administrativo, adquire seu sentido imediato a partir da situação histórica em meio à qual foi formulada. Stein pôde formular previsões porque fez da própria dinâmica da história moderna e de seu aspecto de futuridade o tema de seus diagnósticos. Um olhar retrospectivo demonstra que suas predições permaneceram em pé, mesmo depois da prova da história, em um sentido que ultrapassa a mera historiografia. A força dos acontecimentos, tanto dos acontecimentos passados quanto daqueles nossos contemporâneos, veio atestar a justeza de seus prognósticos.

As predições em longo prazo de Stein constituem, ao lado das de Tocqueville, Bruno Bauer, Friedrich List ou Donoso Cortes, um momento integrante da história moderna. Com sua forma de reflexão e sua amplitude de perspectiva, pertencem a uma era revolucionária, apontando para o nosso próprio século, poucas vezes remetendo a épocas anteriores. Sabe-se que a arte das profecias e previsões é antiga. Mas qual teria sido o momento histórico no qual Stein transformou essa arte em maestria superior? O que diferencia Lorenz von Stein em relação a outros que pensaram a história?

A convicção de que fosse possível à humanidade extrair ensinamentos a partir da história do passado foi, até o século XVIII, uma doutrina quase unânime e largamente disseminada. O conhecimento dos eventos passados e a previsão dos futuros permaneceram ligados por um horizonte de expectativas quase natural, dentro do qual nada de fundamen-

talmente novo podia ocorrer. Isso valia tanto para o crente cristão quanto para o político maquiavélico. A história era uma espécie de cadinho de experiências instrutivas, do qual se podiam extrair ensinamentos. Dessa forma, o homem pôde acreditar-se equipado para repetir os sucessos do passado, em vez de incorrer continuamente em velhos erros. No campo da política pessoal das elites européias, assim como no campo das transformações dos processos de produção por meio da técnica e do capitalismo industrial, a história assegurou e testemunhou continuidade nos planos jurídico, moral, teológico e político. E a nenhuma dessas transformações faltou um sentido voltado à ordem divina ou uma regularidade de ordem natural. Aos acontecimentos imprevisíveis era atribuído um sentido mais profundo ou mais elevado. A tese da capacidade de repetição e, com ela, da capacidade de transmissão de ensinamentos atribuída à experiência histórica era um momento constituinte da própria experiência: *historia magistra vitae.* Nenhuma predição saía dos limites cobertos pela história passada. Isso era válido também para as profecias astrológicas e teológicas, que permaneciam presas a leis planetárias ou a antigos presságios.

Tudo isso modificou-se lentamente a partir do Iluminismo [*Aufklärung*], e de forma radical a partir da Revolução Francesa. O horizonte dos prognósticos possíveis sofreu primeiramente uma expansão, para depois finalmente recuar. Até o século XVIII, o modelo dos antigos ou as personagens da tipologia bíblica ocupavam as configurações do futuro. Isso deixou de ser possível desde as tempestades da Revolução. A década de 1789 a 1799 foi vivenciada pelos atores como uma irrupção em um futuro inédito. E mesmo aqueles que recorreram a seu conhecimento do passado não puderam deixar de constatar o caráter incomparável da Revolução. Esse caráter residia — segundo Rupert Kornmann[2] — menos nos fatos inéditos do que "na velocidade extrema com que eles se dão ou com que são conduzidos. (...) Nossa história contemporânea é uma repetição dos fatos e acontecimentos de alguns milênios — só que em um período de tempo dramaticamente reduzido." Mesmo aqueles que não se consideravam surpresos, quedavam-se perplexos diante daquele ritmo extraordinário, que parecia inaugurar um novo tempo.

Em meio à consciência desse novo começo universal, que fez empalidecer em pré-história a história tal como se desenrolara até então, a revolução transformava o espaço da experiência. A nova história transfigurou-se em um processo a longo prazo, ainda passível de direcionamento, mas que ao mesmo tempo se desencadeava acima das cabeças dos contemporâneos. Uma vez aceito esse ponto de vista, cada conclusão retirada a partir do passado em direção ao futuro parecia não apenas inadequada como também impossível. A "perfídia da razão" impede a transmissão de aprendizado pela história, ela constrange o homem. Qualquer que seja o grau de exatidão da fórmula de Hegel, ela aponta para uma experiência inédita. A experiência hegeliana apóia-se também, sem dúvida, na existência da "História", mas da história em sua totalidade, a qual, em sua crescente consciência da liberdade, corre em direção à Revolução Francesa. Essa história é sempre singular e única, em seu andamento processual.[3] Tanto a história quanto o método prognóstico alteram, a partir de então, a sua qualidade histórica, perdendo sua correlação ingênua e pragmática, para reproduzi-la apenas em um plano reflexivo. Lorenz von Stein dá o testemunho desse fenômeno.

De fato, a revolução instaurou um futuro inédito, independentemente do fato deste ter sido percebido como progresso ou catástrofe, instaurando também da mesma forma um passado inédito; em sua crescente estranheza, ela tornou-se um objeto especial da ciência histórica e crítica. Progresso e historicismo, dois conceitos aparentemente contraditórios, são como a própria face de Janus, a face do século XIX. Apenas poucos homens desse século lograram manter essa face dupla, sem entrarem em conflito consigo mesmo. Lorenz von Stein é um deles. Ele logrou concentrar em si uma estupenda erudição no que se refere a datas e fatos históricos, sem perder de vista a pressão exercida pelo futuro. Ao contrário, esse futuro tornou-se o elemento regulador de seu conhecimento.

"A história em si e para si" — expressão surgida no último terço do século XVIII — e "o trabalho da história" tornaram-se desafios,[4] exigindo mais do que meramente um olhar retrospectivo. Elas deram origem a uma filosofia da história, remetendo a um futuro tanto desconhecido como incerto. Assim, o progresso não era apenas uma maneira ideológica de se ver o futuro; ele correspondia a uma nova experiência do cotidiano, que se nutria continuamente de diferentes fontes: do desenvolvimento técnico, do crescimento populacional, do desenvolvimento social dos direitos humanos e das respectivas modificações dos sistemas políticos. Criou-se um "labirinto de movimento", como Stein caracterizou uma vez esse estado de coisas,[5] sendo que ele fez do esclarecimento disso o objetivo maior de suas investigações. Se Stein chegou, ao longo de suas análises históricas e diagnósticos sociais, a prognósticos claros e ainda

hoje surpreendentes, foi porque ele foi capaz de tirar partido dos ensinamentos históricos também a partir da perspectiva progressista.

Mas, apenas isso não é suficiente para distinguir Lorenz von Stein e outros teóricos da história. O desafio do progresso atua, de maneira retrospectiva, sobre a própria história. Desde que a ruptura revolucionária fez em pedaços o espaço tradicional da experiência, dissociando passado e futuro, também a história alterou sua característica tradicional de mestra. O *topos* de Cícero adquiriu uma nova dimensão, uma dimensão especificamente temporal, que ainda não poderia ter sido adquirida no contexto de uma história natural comparativa e estatística. Abriu-se, de maneira na maioria das vezes consciente, um espaço de experiência com pontos de fuga em perspectiva, que remetiam a diferentes fases da Revolução. Desde a queda de Napoleão, os estágios anteriores da Revolução Francesa passaram a oferecer um desenvolvimento histórico novo e modelar, no qual as gerações posteriores, conforme suas tendências políticas, acreditavam poder decifrar a futura direção de sua própria história. Em outras palavras: também as perspectivas progressistas do futuro orientavam-se a partir do seu próprio espaço de experiência, a Revolução Francesa e o desenvolvimento de suas etapas. A isso se acrescentou a experiência da industrialização, delineada sucessivamente a partir do Ocidente em direção ao leste, com conseqüências sociais até então desconhecidas. A marca característica de Stein é que ele soube manter uma atitude histórica crítica em relação a esse espaço da experiência sempre em movimento e em constante intercâmbio de posições que caracterizou a sua época.

A dinâmica da modernidade foi o tema principal de suas investigações. Para a investigação crítica da história como tal constituía uma ousadia confrontar-se com essa atualidade. Seus maiores representantes expressavam-se majoritariamente no pretérito, renunciando a uma aplicação imediata de seus conhecimentos e doutrinas. Perthes[6] teve grandes dificuldades para encontrar colaboradores para seu grande projeto editorial de uma história dos Estados europeus, colaboradores que ousassem se aproximar, mesmo que cuidadosamente, de sua própria época, uma vez que o presente parecia transformar-se a cada dia mais rapidamente, escapando assim de um conhecimento cientificamente garantido.

Stein é um dos poucos pesquisadores do século XIX que não capitulou perante a aceleração da história. Ele elaborou sua investigação sob o imperativo de um prognóstico adequado a tempos que se justapõem. "As velhas condições de vida foram substituídas por novas, que por sua vez também vêm sendo combatidas por outras ainda mais novas; legislações inteiras são alteradas, configurações contraditórias sucedem-se rapidamente; é como se a escrita da história não mais pudesse acompanhar seu próprio objeto." O jovem Stein caracteriza a situação com essas palavras,[7] prosseguindo ainda: "E, apesar disso, uma análise mais precisa mostrará exatamente o contrário. Assim como essas diferentes configurações surgiram a partir de um único golpe, elas se deixam também contemplar por um único olhar. É essa a diferença fundamental desta época em relação às anteriores: nela, o julgamento correto dos fatos é condicionado pelo ponto de vista que se adota, ao passo que, nas épocas antecedentes, esse julgamento é condicionado pelo conhecimento histórico."

É certo, pois, que o século XVIII já possuía a perspectiva da relatividade do conhecimento histórico a partir do ponto de vista, assim como aos iluministas já lhes aprazia considerar ultrapassada a mera erudição dos tempos passados. Mas não se tratava, para Stein, de promover a conscientização sobre a subjetividade do julgamento histórico, ou mesmo de apostrofar a originalidade de sua própria contribuição. O desejo de Stein de se apropriar da história a partir de um ponto de vista determinado — desejo esse que ele anuncia a cada pergunta que faz — correspondia à dinâmica estrutural da história moderna. Segundo a perspectiva da história das idéias, poder-se-ia alinhar Stein na zona periférica das certezas próprias da história da filosofia, que se nutria a partir do conceito de *Weltgeist* — ou então no campo das relativizações da teoria do conhecimento, que consumiam todas as certezas.

Mas a determinação com o ponto de vista peculiar aos diagnósticos de Stein não se deixa contabilizar dessa maneira. Só ela possibilita um ponto de vista em perspectiva, passível de ser medido pela confrontação com os movimentos sociais e políticos. Se a história for experimentada como o movimento de diferentes correntes, cuja relação entre si é continuamente alterada em diferentes graus de intensidade, cristalização e aceleração, então o conjunto desses movimentos só pode ser apreendido por um ponto de vista conscientemente assumido. Stein assumiu esse ponto de vista quando uniu a distância crítica às perspectivas progressivas. Nisso ele diferencia-se tanto do historiador profissional quanto do filósofo utopista da história. As ferramentas de um serviram-lhe para desmascarar como ilusórias as retas teleologias do outro — da mesma maneira que ele soube honrar sem ressentimentos os interesses, esperan-

ças e planos de todos os partidos como potencialidades históricas de uma dinâmica comum.

Seria então errôneo relativizar a posição de Stein como um meio-termo entre um idealismo histórico que se esvai e uma investigação de cunho empírico que apenas se anuncia. Isso não basta para determinar o que o distingue. Stein renunciou tanto ao delineamento de esboços totalizantes quanto a uma cronologia meramente aditiva e pontual. Mas isso não o impede de integrar tanto o aspecto meta-histórico quanto o cronológico em sua teoria da história. Ao proceder assim, ele despe ambos os aspectos de todas as suas roupagens utópicas, despojando-os ao mesmo tempo do caráter casual da política cotidiana, a fim de descortinar a vista para a grande dinâmica da história.

Stein desenvolveu uma teoria da história[8] que lhe serviu para decifrar todos os eventos, tanto no que se refere a seus pressupostos de duração quanto a suas forças motrizes. Stein foi um ontologista da história no sentido completo do termo. No entanto, separou apenas em teoria a duração histórica e a temporalidade histórica, e isso somente porque tinha por objetivo apreender a singularidade dos acontecimentos, uma aquisição teórica que se mostrou proveitosa. Stein logrou revelar dois aspectos que se esclarecem mutuamente, sem, no entanto, tê-los fixado como conceitos absolutos.

Stein pôde avaliar a suposta direção dos movimentos das classes sociais previamente existentes, assim como dos estamentos em decadência, porque foi capaz de esboçar as estruturas de longa duração sem adentrar as fronteiras da utopia. Arriscou proposições quase axiomáticas, que remetiam aos condicionamentos constantes do movimento da história moderna. Dentre elas encontram-se as afirmações sobre as sociedades reguladas pela economia, as quais, com a livre concorrência pelo poder político, ameaçavam tornar-se dominações de classe. Ou então, a afirmação segundo a qual a pura democracia de Estado é irrealizável; ou ainda que os despossuídos teriam apenas uma chance muito pequena de chegar ao poder, e, caso bem-sucedidos, isso não lhes asseguraria a liberdade; ou, ainda, que a predominância das questões administrativas, no momento em que saem de cena as questões institucionais, não elimina os problemas da dominação, mas apenas os recoloca de maneira nova; ou então que toda ordem social repousa na distribuição de renda; e que, por causa disso, o Estado enfrenta o desafio de regular essa distribuição, a fim de proteger a sociedade de classes da guerra civil. A lista poderia ainda aumentar.

Todos esses elementos da história, que ele incluiu sob o nome então em voga de "leis", tinham, na teoria de Stein, uma duração apenas relativa. Eles compreendiam, sem dúvida, a história "toda", mas apenas na medida em que esta fosse objeto da experiência. "Quem é que já conheceu o futuro?",[9] perguntou o mesmo homem que antes pudera arriscar-se a fazer predições. Foi apenas a partir de suas afirmações de tipo estrutural que Stein conseguiu tornar nítido o movimento como tal, indicando assim as possibilidades de seu direcionamento. Reside aí o outro ponto fundamental de sua teoria, que harmoniza a duração e o tempo em uma dimensão ao mesmo tempo histórica e ontológica.

Uma vez que Stein pôs-se a tratar da dinâmica da história moderna, tratando assim também do futuro, ele não pôde evitar, ao lado da análise daquilo que é, também a análise do que deverá ser e daquilo que se quer que seja; no entanto, ele não promove o intercâmbio entre esses modos de maneira utópica. É surpreendente o modo como Stein soube projetar eventos desejáveis no futuro, sem, no entanto, ansiar por eles ou tentar apressar sua ocorrência, mas sim tornando mais agudos os sentidos do possível. Stein foi um sociólogo provido de uma límpida visão política. Quando Stein postulava como desiderata uma República de interesses mútuos, relacionando-a à "democracia social" e à "monarquia social", alçava-se sobre o conhecimento de que a administração que se deveria impor no futuro seria, sem dúvida, rigorosamente objetiva, mas de forma alguma desprovida de um poder dominante. Suas formulações sobre o tempo não podem, entretanto, levar-nos equivocadamente a desconsiderar o fato de que Stein associou suas esperanças a possibilidades ideais, consciente de que "todas as tentativas de solução pelas armas (...) não poderiam conduzir, de fato, a uma decisão definitiva."[10] Ele sabia que os problemas da época de transição, os quais se haviam instaurado desde a emancipação, não poderiam ser solucionados com a imposição de um objetivo supostamente predeterminado e dos meios correspondentes para levar até ele, mas sim unicamente com o conhecimento dos caminhos e da direção a ser tomada.

Stein não era, portanto, um oráculo político que pudesse prever isto ou aquilo, que avaliasse os eventos de forma burocrática, que lesse indícios de maneira quimérica ou ainda que os submetesse a qualquer tipo de cálculo político. O objeto de pesquisa de Stein foi aquilo que se tornou possível desde a Revolução Francesa, ou seja, as condições de longo prazo que possibilitaram o nascimento dos movimentos sociais. Para

tanto, Stein usou e abusou do conceito de contingência. Mas seria injusto acusá-lo, por causa disso, de arrogância histórico-filosófica. Para um historiador rigoroso, Stein chega certamente às raias da tautologia, uma vez que o epíteto de "contingente" atribuído a um determinado fato jamais vem acompanhado de uma justificativa complementar. A consagração a uma contingência não altera, em princípio, o caráter dos fatos. Para Stein, entretanto, isso funciona de maneira diferente: sua perspectiva sobre a singularidade dos eventos modernos teve que levar em conta também a singularidade dos eventos a se produzir no futuro, caso ele quisesse ousar fazer predições. Dessa maneira ele chegou à categoria do contingente, assimilando-a em sua teoria da história. Aplicado às suas investigações, o conceito de contingente foi recoberto por alusões a tendências irreversíveis de longo prazo. Com a pesquisa crítica, sociológica e histórica, Stein pôde investigar qual seria o mínimo de contingência futura capaz de lhe assegurar o máximo de probabilidade nas predições. Com isso, ele adiantou-se aos historiadores de seu tempo. Mas Stein não chegou tão longe quanto os ingênuos partidários do progresso, que confundiam seu otimismo com a Providência.

O que distinguiu Stein de seus contemporâneos foi, portanto, sua teoria da história, que uniu estruturas de longa duração às forças dinâmicas, apenas com o fim de investigá-las sob o ponto de vista histórico. Foi somente com o *medium* constituído pela comprovação científica que se pôde transpor o caminho que leva da antecipação ao prognóstico. Stein conseguiu chegar à comprovação empírica *hic et nunc*, por meio de uma regra de conduta de alguma forma imanente à história. Essa regra não dizia respeito ao Hoje e ao Amanhã, objetos dos prognósticos políticos capazes de alterar a situação assim que são proferidos. Stein elaborou prognósticos de caráter racional e circunstanciados, capazes de instaurar, sobre a trilha limitada do dever-ser, um amplo espaço de manobra reservado para o poder-ser. Suas predições continham, portanto, ensinamentos transmitidos pela história; tratava-se, porém, de ensinamentos capazes de atuar diretamente na prática, só porque colocavam em evidência aquilo que não se podia alterar, com o intuito de dar livre curso à ação. "É possível prever o futuro, desde que não se queira profetizar cada coisa em detalhe."

Um caso exemplar dessa arte é o pequeno texto sobre a questão da Constituição prussiana do ano de 1852.

II.

Stein publicou seu ensaio na *Vierteljahrsschrift* [Revista Quadrimestral], da editora Cotta,[11] a qual, como caixa de ressonância da opinião pública de então, reunia ao redor de si a inteligência burguesa. A revista começou a ser publicada à época do *Vormärz*,* tendo atravessado o período da Revolução de 1848 e deixando de ser publicada somente entre as guerras pela unificação alemã, em 1869. Trata-se do período, como se pode dizer hoje em dia, que Stein abarcara com um único olhar em 1852. Segundo sua tese principal, a Prússia não estaria em condições de ter uma Constituição, no sentido ocidental do termo; no entanto, todos os obstáculos históricos a uma Constituição prussiana seriam eliminados com uma Constituição alemã. Trata-se de um prognóstico estrutural, cuja precisão foi demonstrada entre os anos de 1860 e 1871, ainda que os caminhos emaranhados que Bismarck se viu premido a trilhar como ministro prussiano naquela década tenham sido muito pouco previsíveis.

O ensaio sobre a Prússia foi concebido como um apêndice à obra maior de Stein *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* [História dos movimentos sociais na França], que fora publicado dois anos antes, em 1850. O elemento de ligação entre os dois textos encontra-se no último capítulo da introdução teórica, no qual Stein tenta medir a possibilidade de transposição das analogias do caso francês para o caso alemão.[12] Ali ele formulou a distinção decisiva entre as duas nações e a natureza de seus movimentos sociais. A simplória teoria das etapas, que conduz obrigatoriamente da sociedade constituída em ordens estamentais, passando pela ordem liberal em direção aos movimentos sociais foi, segundo Stein, interrompida na Alemanha pela questão nacional, a qual já fora resolvida na França há muito tempo. O resultado paradoxal teria sido, segundo o resumo feito por Stein da experiência alemã durante a Revolução de 1848, que ambas as tendências, isto é, a liberal e a social, teriam neutralizado uma à outra. Nesse ponto Stein teve mais razão do que poderia ter imaginado. As tendências liberal e social neutralizaram-se mutuamente, favorecendo assim o triunfo da reação. Isso levou Stein a concluir, em 1852, que nos próximos tempos os movimentos políticos nacionais deixariam em segundo plano todas as questões de ordem social, para deixá-las emergir novamente só depois de se ter completado a uni-

* Movimento literário alemão no período 1815-1848. [N.T.]

ficação política — como efetivamente se deu. Era esse o horizonte prognóstico em meio ao qual Stein procurou responder especificamente à questão prussiana.

No que diz respeito à questão da unidade nacional, Stein não emitiu julgamentos apressados com base em analogias que pudessem pressioná-lo. Isso o distingue da maioria dos burgueses nacional-liberais. Ele não partiu de esperanças patrióticas que pretendiam dar sentido ao presente a partir de um futuro qualquer, nem mesmo de um objetivo constitucional cuja realização ele também considerasse desejável, resguardando-se assim de "confundir o abstratamente certo com o concretamente possível".[13] Stein investigou os pressupostos concretos para uma Constituição, as condições para que ela se tornasse possível. "Pois o direito constitucional não provém do direito legislativo, mas sim do direito das relações."[14] De acordo com essa perspectiva, o modelo parlamentarista não lhe parecia capaz de fornecer garantias suficientes para essa concretização. Teria sido fácil acusá-lo por sua falta de liberalismo, justamente porque ele tornou visíveis verdades desagradáveis, as quais ele próprio teria sido o último a perceber como tal. Mas Stein pensava de maneira histórica, e não utópica; fazia deduções a partir do hoje conhecido para o amanhã possível, transitando do diagnóstico ao prognóstico, nunca ao contrário. "Pois aqui também se confirma a velha experiência, ou seja, que os homens preferem não ter razão no âmbito de seu modo de pensar costumeiro a ter razão no âmbito de uma forma de pensar não costumeira."[15]

Apresentamos a seguir um esboço dos fatores que constituem os diagnósticos de Stein, sem que com isso pretendamos desarticular o traçado de sua argumentação ou "atualizar" a posteriori seu alcance teórico de justificativas históricas. Seu ensaio permanece tão singular quanto o próprio tema ao qual se dedica.

Que se diga, antes de mais nada, que Stein não predisse o conflito das tropas, ou seja, o estopim da crise constitucional prussiana, que deveria resolver-se apenas com a unificação alemã. Mas predisse "que lá, onde Constituição e governo combatem seriamente entre si, o governo acabará sempre por vencer a Constituição."[16] Stein foi capaz de dissecar as contradições do pensamento do sistema constitucional com uma precisão aterradora, sem, no entanto, negar a esse mesmo sistema sua capacidade de sobrevivência histórica. Stein relacionou a Constituição prussiana de 1850 a um "constitucionalismo de fachada". Ali, a oposição não se encontrava no Parlamento, mas o Parlamento na oposição; por sua vez, era o governo que integrava o partido, e não o partido que integrava o governo. Tratava-se ainda de afirmações estruturais de caráter generalizante, que podiam apoiar-se na história francesa a partir de 1815. Já a possibilidade de um conflito na Prússia foi denominada por Stein de "conflito sem juiz",[17] pois a representação popular seria, nesse caso, necessariamente derrotada.

Que motivos apontados por Stein lhe teriam permitido um prognóstico de caráter assim apodítico, um prognóstico capaz de romper o horizonte de expectativa do movimento liberal e posicionar-se em diagonal em relação à próxima etapa, a qual alimentava as mais altas esperanças da burguesia?

Stein investigou três pressupostos para estabelecer uma Constituição parlamentarista sustentada pela sociedade: seus pressupostos históricos, seus pressupostos econômicos e seus pressupostos sociais. Nenhuma dessas precondições, a seu ver, estava presente na Prússia.

1. Estava totalmente ausente na Prússia o pressuposto histórico de uma tradição comum constituída pelos estamentos territoriais que, no Ocidente, já comprovara seu poder de integração no processo da formação do Estado nacional. A Prússia, um território incompleto e fragmentário, carecia do núcleo histórico constituído pela representação popular, devendo sua constituição antes ao Exército real e à administração estatal. "Na Prússia é o governo, portanto, que, também no que diz respeito à conservação, representa quase exclusivamente o elemento constitutivo do Estado."[18]

Com essa formulação, Stein aceita o lugar-comum dos funcionários públicos prussianos, que viam, desde as grandes reformas, a unidade administrativa como garantia da unidade do Estado.[19] Não que Stein tivesse grande simpatia pela "burocracia fervilhante", mas ele soube reconhecer sua capacidade de autoconsciência e de organização. Toda a participação popular sem raízes históricas não pôde ser compreendida pela administração prussiana senão como mera "participação" junto ao Estado, a qual deveria ser ora estimulada ora limitada. O caminho para a soberania popular não passava pela burocracia administrativa.

Por outro lado, a velha tradição estamental acabou por conduzir, lá onde ainda era mantida, a leste do Elba, aos caminhos do parlamentarismo. Hardenberg, por sua vez, foi desviado do movimento constitucionalista, pois cada passo nessa direção fortalecia os velhos estamentos, os

quais, uma vez estabelecidos em um Estado político unido, teriam limitado as reformas necessárias para criar os pressupostos econômicos para uma Constituição. Acima de tudo, os estamentos territoriais construíram, nas regiões nas quais estavam mais fortalecidos, um sistema de barragem a partir do próprio círculo distrital, que impediu, com ênfase na regionalização, a formação de uma sociedade de cidadãos.

Por meio das eleições do Conselho Territorial [*Landrat*], os estamentos controlavam indiretamente o número de pequenas cidades auto-administradas, e, na parte oriental, na planície, os estamentos territoriais controlavam cerca de metade de toda a população, de maneira mais ou menos legal. Assim, o diagnóstico de Stein estava duplamente correto: a tradição dos velhos estamentos não era apenas desfavorável à formação de uma sociedade livre, ela a impedia. A revolução comprovou-o. Dificilmente um proprietário de um velho latifúndio de origem feudal [*Rittergut*] conseguiria fazer parte da Assembléia Nacional por meio das eleições gerais; porém, por meio de uma posição adquirida no Exército, ele podia engajar-se na contra-revolução e reintroduzir a velha organização distrital.

2. Muito menos discutível era a capacidade constitucional da Prússia quando se consideram as questões econômicas. Nesse campo, a administração prussiana fora capaz, desde a reforma, de se manter vinculada, quase sem desviar-se, às metas da imposição do liberalismo econômico, apesar de toda política interior reacionária, mesmo ao preço de uma luta renhida contra as posições dos velhos estamentos na cidade e no campo. A administração encorajara modelos de economia livre, capazes de relativizar as diferenças entre leste e oeste e de atrair para si as regulamentações gerais, que se multiplicavam. Desde o final da década de 1830 acumulavam-se as leis gerais: em 1838 foram editadas as leis da estrada de ferro, em 1839 as leis de proteção para repressão do trabalho infantil, em 1842 e 1843 seguiram-se as leis sobre a questão populacional, sobre mendigos e sobre os pobres, em 1843 leis das sociedades anônimas, a Junta Comercial em 1844, em 1845 a lei geral da indústria e finalmente, pouco antes da Revolução de 1848, a criação geral das câmaras de comércio. Sem dúvida, a administração prussiana criou, no plano político-econômico, as condições propícias para tornar o *homo economicus* apto a uma participação no exercício do poder político. "Por isso, a representação popular", como afirmou Stein, "tem, mesmo ali, onde os princípios da legitimidade histórica lhe faltam, um pressuposto suficiente na vida econômica do povo."[20]

Da mesma forma, não foi antes de 1852 que Stein pôde enxergar o advento da inexorável e necessária vitória da representação popular sobre a administração burocrática. Para tanto ele lança mão daquela que foi a maior conquista da administração prussiana, a central aduaneira. Exatamente por essa época Stein chegara a um momento de crise. Considerava impossível que a administração abrisse mão de sua obra, quando se tratava de impedir conflitos internos de interesse, de recuar em direção a uma periclitante unidade econômica alemã. Também a esse respeito Stein tinha razão; seu prognóstico estrutural realizou-se de acordo com o nível de obstáculos apontados por ele: em 1868 reúne-se pela primeira vez a anunciada Assembléia Pan-Alemã, configurada como o Parlamento Aduaneiro [*Zollparlament*], a prefiguração do Parlamento Imperial [*Reichstag*].[21]

3. Stein vislumbrou nas condições sociais os verdadeiros obstáculos existentes em solo prussiano a uma representação popular forte. Isso nos leva ao terceiro e decisivo ponto de vista: Lorenz von Stein deduziu a irrupção da história moderna, na qual a antiga *societas civilis* se desfazia lentamente, a partir da oposição entre Estado e sociedade. A natureza desse par conceitual — tratava-se, para formularmos de modo mais precisão antes de um princípio heurístico do que de um fator real e palpável — pode ser detectada por seu emprego na questão da Constituição prussiana. Segundo a teoria de Stein, toda classe dominante de uma determinada sociedade tende a apropriar-se da Constituição do Estado, transformando-a, a fim de utilizá-la como instrumento de dominação junto às classes inferiores. A demonstração do condicionamento de todo direito público e coletivo aos movimentos sociais foi considerada tão fundamental por Stein, a ponto de a ter entendido como o "objetivo mais elevado de toda verdadeira historiografia".[22]

Mas o diagnóstico com o qual Stein confronta a realidade prussiana quando emprega suas premissas teóricas é bastante surpreendente. Ele afirma que "este Estado não tem uma organização social que lhe seja própria, e isso confirma o sentido da expressão que freqüentemente se ouve, a de que não existe um povo prussiano como tal".[23]

A antinomia entre "Estado e sociedade" escapa assim ao sentido então corrente, que articulava a hierarquia entre Parlamento e governo, no campo de tensão entre o princípio monárquico e a soberania popular.

Stein identificara a contradição interna sobre a qual repousa a Prússia não na costumeira oposição entre Estado político e sociedade burguesa, cujo conflito tinha também um caráter de reciprocidade. A contradição da Prússia dizia respeito muito mais à ausência de uma sociedade homogênea, que fosse capaz de moldar na Constituição do Estado a medida de sua própria expressão. O conflito constitucional passou a ser visto a partir de então como epifenômeno de um outro tipo de conflito, que se pode entender como as tentativas de organização de um Estado em uma sociedade heterogênea e em transformação. Um tal desfecho soa tão estranho quanto surpreendente.

Que a Prússia de então não consistia uma unidade territorial, confessional, jurídica ou lingüística era certamente uma constatação óbvia. Stein considerou todos esses fatores, mas sua questão central tinha por alvo a estrutura social. Seria preciso delinear, no seio dessa estrutura, uma ordem capaz de engendrar uma Constituição, caso não se quisesse a continuidade de uma Constituição "de fachada". É por isso que Stein investiga os pressupostos jurídicos que deveriam assegurar *de facto* na Prússia uma sociedade de livre economia. De acordo com sua teoria histórico-ontológica, Stein buscou as constantes de uma ordem econômica em sua divisão de propriedade, da mesma forma que considerou a unidade política de um povo condicionada não pela etnia, nacionalidade ou língua, mas sim, antes de tudo, por uma "ordem social específica daquela população".[24] Com essas questões estruturais gerais, Stein procurou determinar o lugar histórico da Prússia de então dentro do grande movimento moderno, chegando à conclusão de que a hierarquia dos níveis e a diversidade da sociedade prussiana não apontavam para uma homogeneidade suficiente para criar e manter uma Constituição parlamentarista.

A teoria de Stein mostrou-se particularmente profícua ao trazer à luz a singularidade do Estado prussiano pela diluição de um conceito ingênuo de sociedade. Para recorrermos a outra expressão de Stein, a Prússia era dotada de uma sociedade em economia, mas não de uma sociedade civil e política. A fim de demonstrarmos esse conceito, façamos uma breve alusão à burguesia prussiana, a patrocinadora presuntiva de uma ordem na qual o direito constitucional e a estrutura social deveriam coincidir.

A burguesia prussiana foi, efetivamente, minada em sua organização hierárquica e politicamente neutralizada em razão da trajetória do desenvolvimento social no século XIX. Grande parte do poder financeiro e empreendedor migrou para o estamento aberto dos proprietários de terra [*Rittergutbesitzer*]. Na metade do século, este já possuía mais de 40% dos antigos latifúndios outrora pertencentes à nobreza feudal. Uma vez no campo, não tardava mais do que uma geração para que esses *homine novi* fossem absorvidos pela aristocracia. Em outras palavras: para além de seus privilégios, a aristocracia não perdera suas prerrogativas. As reformas liberais no campo da agricultura foram suficientemente bem-sucedidas no momento certo para fortalecer os velhos estamentos, às custas da burguesia ascendente. Uma outra parte desta, principalmente a burguesia culta, entrou para o serviço do Estado. A grande quantidade de isenções, que amarrava os funcionários de primeiro e de segundo escalões ao Estado, foi eliminada, mas ser membro da administração ainda significava ter alguns direitos quase senhoriais. O funcionalismo público constituía a última classe na qual as funções sociais e de Estado coincidiam; também aqui a burguesia e a aristocracia sofreram um processo de fusão às custas da primeira. Se comparados, em termos de prestígio social dessa camada da *intelligentsia*, à qual, em 1848, pertenciam cerca de 60% dos deputados em Berlim, os burgueses que exerciam uma ocupação específica, ou seja, os empresários e os comerciantes, encontravam-se em uma zona política de sombra, a despeito de possuir representantes significativos e de seu poderio econômico. A burguesia prussiana era suficientemente homogênea para começar uma revolução, mas não para levá-la a bom termo.[25]

Por mais que esse quadro possa variar, é preciso que se reconheça que Stein acerta no alvo quando problematiza a articulação entre a distribuição de bens e respectiva estrutura social correspondente, a fim de avaliar a capacidade constitucional de uma sociedade. A sociedade heterogênea, tal como se constituía naquele momento, não era capaz de criar uma Constituição que lhe fosse adequada.

Agora fica claro também por que Stein definira o Estado não apenas como um Estado de classes e de interesses, mas também como uma grandeza histórica *sui generis*. Essa dupla perspectiva lhe permitiu descrever a realidade constitucional do Estado prussiano. Mais ainda, permitiu-lhe prever o conflito constitucional e seu desfecho. Só isso deveria impedir-nos de censurar a inconseqüência metodológica de seu conceito de monarquia social, conceito de coloração idealista e normativa. A historicidade do pensamento de Stein está encerrada na própria limitação das determinantes estruturais e na análise de fatores particulares.

Embora o Estado prussiano, especialmente na década de 1850, representasse os desejos peculiares de um determinado estamento, assim como rigorosos interesse de classe, isso não o impediu de ser mais do que um Estado de interesses, considerando sua multifacetada e fragmentada composição de camadas sociais. Sua modernidade pode ser comprovada, sob uma perspectiva histórico-política, pela transformação levada a cabo por esse mesmo Estado, a partir de uma ordem estamental, em direção a uma sociedade de classes. De certa maneira, foi exatamente o proletariado, à margem dessa ordem estamental, em conformidade com sua posição social, se não também no exercício de sua consciência, que constituiu, de leste a oeste, a primeira camada homogênea da sociedade prussiana. Com isso, o Estado prussiano tornou-se *nolens volens* responsável também pela questão social, cuja predominância política era aguardada por Stein apenas para a época que se seguisse à fundação do Império. Desde então deixou de existir uma questão especificamente prussiana, substituída por uma questão afeita à nova sociedade industrial e a uma Constituição geral alemã, com cuja invectiva e previsão Stein termina seu texto.

Lorenz von Stein antecipou, por um exercício teórico, o conflito constitucional prussiano e sua solução pela fundação de um império alemão, não como programa de uma política nacional alemã, mas sim como uma trajetória de uma probabilidade política, social e economicamente condicionada. Seu diagnóstico a partir das condições dadas foi suficientemente flexível para circunscrever não o momento preciso e a forma constitucional, mas sim os obstáculos e os níveis de urgência que se fariam sentir no futuro.

É claro que a precisão das análises de Stein não deve e não pode ser comprovada a partir de uma realidade posterior a elas. Também esta foi contingente, em muitos aspectos. Bismarck foi o indivíduo singular sem cuja peculiaridade a unificação não se teria dado da maneira que se deu. O fato de que, ainda assim, seu prognóstico foi correto é comprovado muito mais pela clareza histórica de sua teoria. Ela descarta aquilo que é impossível e abre os olhos para a realidade histórica na qual "as relações existentes sempre significam algo diferente e muito mais profundo do que aquilo que são".[26]

Tradução de Wilma Patrícia Maas
Revisão de Marcos Valério Murad

PARTE II

Sobre a teoria e o método da determinação do tempo histórico

CAPÍTULO 5

História dos conceitos e história social

De acordo com uma conhecida frase de Epiteto, não são os fatos que abalam os homens, mas sim o que se escreve sobre eles.[1] A despeito do ponto de vista estóico segundo o qual não devemos nos deixar irritar por palavras, a oposição entre *pragmata* e *dogmata* é sem dúvida mais complexa do que faz supor a sentença moral de Epiteto.

Ela nos faz lembrar a força peculiar às palavras, sem as quais o fazer e o sofrer humanos não se experimentam nem tampouco se transmitem. A frase de Epiteto faz parte de antiga tradição que se ocupa há muito tempo da relação entre as palavras e as coisas, entre espírito e vida, entre consciência e existência, linguagem e mundo. Mesmo aquele que admite a relação entre a história dos conceitos e a história social não pode se esquivar do peso da influência dessa tradição. Ela chega rapidamente ao campo das premissas teóricas, que aqui devem ser focalizadas a partir da prática de pesquisa.[2]

Em um primeiro momento, a relação entre a história dos conceitos e a história social parece frouxa e, no mínimo, difícil. A primeira dessas disciplinas se ocupa, predominantemente, dos textos e vocábulos, ao passo que a outra se serve dos textos apenas para deduzir, a partir deles, a existência de fatos e dinâmicas que não estão presentes nos próprios textos. Constituem objeto da história social a investigação das formações das sociedades ou as estruturas constitucionais, assim como as relações entre grupos, camadas e classes; ela investiga as circunstâncias nas quais ocorreram determinados eventos, focalizando as estruturas históricas de médio e longo prazos, bem como suas alterações. A história social pode ainda investigar teoremas econômicos, por força dos quais se pode questionar os eventos singulares e os desenvolvimentos políticos dos fatos. Os textos, assim como as circunstâncias de origem, a eles associadas, têm aqui apenas um caráter de referência. Os métodos da história dos conceitos, por sua vez, provêm da história da terminologia filosófica, da gramática e filologia históricas, da semasiologia e da onomasiologia. Seus resultados podem ser comprovados pela retomada de exegese textual, remontando sempre de volta a ela.

Essa primeira confrontação entre a história dos conceitos e a história social não deixa de ser, certamente, algo superficial. As abordagens me-

todológicas mostram que a relação da história dos conceitos e da história social é mais complexa do que a simples possibilidade de redução de uma disciplina à outra. Isso pode ser comprovado pela própria natureza do *corpus* das duas disciplinas. Sem conceitos comuns não pode haver uma sociedade e, sobretudo, não pode haver unidade de ação política. Por outro lado, os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades lingüísticas organizadas sob determinados conceitos-chave.

Uma "sociedade" e seus "conceitos" encontram-se em uma relação de polarização que caracteriza também as disciplinas históricas a eles associados.

É preciso tentar esclarecer a relação das duas disciplinas em três níveis:

1. Até que ponto a história dos conceitos segue os métodos histórico-críticos clássicos, contribuindo, com elevada precisão, para tornar palpáveis os temas da história social? Neste caso a análise dos conceitos colabora com a história social fornecendo-lhe subsídios.

2. Até que ponto a história dos conceitos constitui uma disciplina autônoma, com métodos próprios, cujo conteúdo e alcance estão definidos paralelamente à história social, mas podem eventualmente competir com ela pelo mesmo espaço?

3. Até que ponto a história social pode ser praticada sem atender a exigência textual teórica peculiar à história dos conceitos?

Delimitaremos as reflexões seguintes entre dois pressupostos: não se tratará aqui da história da língua, nem mesmo como parte da história social, mas sim apenas da terminologia política e social considerada relevante para o campo da experiência da história social. Além disso, consideraremos preferencialmente conceitos cuja capacidade semântica se estenda para além daquela peculiar às "meras" palavras utilizadas comumente no campo político e social.[3]

I. *Métodos da história dos conceitos e da história social*

A fim de comprovar que a história social não pode prescindir do auxílio que lhe é prestado pelas implicações histórico-críticas da história dos conceitos, daremos um exemplo. Ele provém da época da Revolução Francesa e dos inícios da Revolução Industrial, de um âmbito que é de-

terminante, portanto, para o nascimento da sociologia e das questões problematizadas pela história social.

Em suas célebres memórias de setembro de 1807 Hardenberg esboçou as diretrizes para a reorganização do Estado prussiano. Segundo as experiências da Revolução Francesa, a Prússia deveria ser reestruturada, tanto do ponto de vista econômico quanto social. Diz Hardenberg: "Acima de tudo deve existir uma hierarquia racional que não favoreça uma ordem em prejuízo das outras, mas sim que indique aos cidadãos de todas as ordens o seu lugar, determinado conforme a hierarquia de classes e de acordo com as verdadeiras necessidades do Estado, de modo algum considerando suas necessidades como supérfluas."[4]

Para entender os princípios programáticos da futura política reformista de Hardenberg, é necessária uma exegese baseada na crítica de fontes que decifre, particularmente, os conceitos neles contidos. Não discutiremos aqui o ponto de vista, corrente há quase meio século, segundo o qual a tradicional distinção entre necessidades "verdadeiras" e necessidades "supérfluas" foi transferida da ordem estamental para o Estado. O que chama a atenção é o fato de Hardenberg opor à estratificação vertical de ordens ou estamentos uma estrutura horizontal baseada na hierarquia de classes. Nesse caso, a sociedade estamental é qualificada pejorativamente, pois implica o favorecimento de um estamento perante outro, ao passo que todos os membros de um estamento deveriam ser considerados cidadãos do Estado e, portanto, iguais. Na formulação de Hardenberg, os cidadãos do Estado permanecem membros do estamento; no entanto, suas funções não serão mais definidas a partir desses mesmos estamentos, mas sim "conforme uma hierarquia de classes", daí resultando o surgimento de uma hierarquia racional. Do ponto de vista puramente lingüístico, uma oração assim formulada e recheada de expressões de caráter político e social causa não pouca dificuldade de compreensão, ainda que o sentido político decorra justamente da ambigüidade semântica. No lugar de uma sociedade estamental tradicional deve entrar uma sociedade de cidadãos do Estado (formalmente igualitária) cuja filiação a classes (a definir econômica e socialmente) possibilite uma nova hierarquia (de Estado).

Está claro que o sentido exato pode ser depreendido só a partir do contexto do diário [*Memorandum*] de Hardenberg, mas dever ser igualmente deduzido da situação do autor e dos destinatários. Além disso, é preciso que se considere a situação política e social da Prússia naquela

época, como também se deve entender o uso da língua pelo autor, por seus contemporâneos e pela geração que o precede, com os quais ele viveu em comunidade lingüística. Todas essas questões pertencem ao método histórico-crítico tradicional, especialmente ao método da filologia histórica, ainda que surjam questões que não possam ser respondidas apenas com o auxílio dessa metodologia. Isso diz respeito principalmente à estrutura social da Prússia de então, que não pode ser compreendida de maneira satisfatória sem que se proceda a um questionamento de caráter econômico, político ou sociológico.

Nossa investigação se limita aos conceitos empregados especificamente naquela oração, mas nos proporciona um auxílio especialmente eficaz para que possamos compreender como propor e responder questões pertinentes à história social. Se partirmos do sentido da oração em direção à constelação histórica dos conceitos ali empregados, como "estamento" ou "ordem" (*Stand*), "classe" (*Klasse*) ou "cidadão", rapidamente perceberemos quantas diferentes camadas da "contabilidade social" de então encontram-se ali compreendidas.

Quando Hardenberg fala de cidadãos do Estado, ele usa um termo técnico que tinha acabado de ser cunhado e que ainda não tinha sido usado pelo Código Civil de Frederico II, o *Allgemeines Landrecht*, que também polemizava contra a velha sociedade estamental. Trata-se, além do mais, de um conceito engajado que se dirige contra a desigualdade de ordens, sem que existisse naquela época um direito civil que conferisse direitos políticos a um cidadão prussiano. A expressão era atual e com apelo ao futuro, aludindo a um modelo constitucional que, a partir daquele momento, estava por se realizar. O conceito de estamento, na passagem do século XVIII para o XIX, continha intermináveis nuances de significado, de natureza política, legal, econômica e social, de modo que não se podia deduzir desse termo nenhuma significação unívoca. Quando Hardenberg pensou na conjunção entre estamento e privilégio, estava examinando de forma crítica o tradicional direito de soberania das camadas superiores, ao passo que o conceito antônimo, nesse contexto, era o conceito de classe.

Da mesma forma, também o conceito "classe" possuía, naquele momento, numerosos significados, que eventualmente se confundiam com o conceito de estamento ou ordem. Ainda assim, pode-se dizer que, para o uso alemão, especialmente para o uso prussiano da língua da burocracia, uma classe era antes definida por critérios econômicos e de direito

administrativo do que por critérios políticos ou de origem. Nesse contexto, há de se considerar a tradição fisiocrata dentro da qual os antigos estamentos foram originalmente definidos de acordo com critérios funcionais do ponto de vista econômico, concepção que Hardenberg compartilhou, de acordo com os princípios do liberalismo econômico.

O uso do termo classe mostra que é colocado em jogo um modelo social que sinaliza em direção ao futuro, ao passo que o conceito de estamento está associado a uma tradição secular e a estruturas que o Código Civil prussiano tinha acabado de legitimar mais uma vez, mas cujas ambigüidades já prenunciavam fissuras na hierarquia dos Estados, ao mesmo tempo em que prenunciavam a necessidade de reformas.

Portanto, a investigação do campo semântico de cada um dos conceitos principais revela um ponto vista polêmico orientado para o presente, assim como um componente de planejamento futuro, ao lado de determinados elementos de longa duração da constituição social e originários do passado. O sentido da frase de Hardenberg só é de fato extraído a partir da organização de todos esses elementos. Na multiplicidade cronológica do aspecto semântico reside, portanto, a força expressiva da história.

Na exegese do texto, o interesse especial pelo emprego de conceitos político-sociais e a análise de suas significações ganham, portanto, uma importância de caráter social e histórico. Os momentos de duração, alteração e futuridade contidos em uma situação política concreta são apreendidos por sua realização no nível lingüístico. Com isso, ainda falando de modo geral, as situações sociais e respectivas alterações já são problematizadas no próprio instante dessa realização lingüística.

Torna-se, portanto, igualmente relevante, tanto do ponto de vista da história dos conceitos quanto da história social, saber a partir de quando os conceitos passam a poder ser empregados de forma tão rigorosa como indicadores de transformações políticas e sociais de profundidade histórica, como no presente exemplo. Nos países de língua alemã, pode-se verificar desde aproximadamente 1770 a ocorrência freqüente de processos de ressignificação de termos, assim como a criação de neologismos que, com o uso freqüente, acabaram por transformar o campo de experiência política e social, definindo novos horizontes de expectativas. Sem questionar a prioridade "pragmática" ou "conceitual" no processo das mudanças, o resultado permanece suficientemente elucidativo. A luta pelos conceitos "adequados" ganha relevância social e política.

Hardenberg também valoriza as distinções conceituais. Insiste no uso das normas lingüísticas introduzidas nos negócios cotidianos da política desde a Revolução Francesa. Desse modo, ele se dirige aos senhores de terra da aristocracia como latifundiários [*Gutbesitzer*] e não receia referir-se (corretamente) aos representantes das ordens regionais como deputados dos estamentos.

Marwitz, seu opositor, indignou-se dizendo: "Assim confundidos os nomes, terminaremos por confundir também os conceitos, enterrando a Constituição de Brandenburgo." Embora correto em sua conclusão, Marwitz conscientemente deixou de notar que Hardenberg servia-se de fato de novos conceitos, inaugurando com isso uma luta pela designação da nova estrutura social, luta que se estende nos anos seguintes na correspondência trocada entre os antigos estamentos e a burocracia. Sem dúvida, Marwitz reconheceu de forma precisa que a manutenção do título legal que tratava de defender dependia da designação da hierarquia estamental. Dessa forma, ele boicotou uma missão dos seus pares de estamento ao chanceler, pois eles tinham se registrado como "habitantes" [*Einwohner*] da comarca de Brandenburgo, termo que certamente poderiam usar enquanto se falasse dos "aspectos econômicos; mas, assim que se falasse em nossos direitos, então o termo co-habitante [*Miteinwohner*] destruiria o objetivo da nossa missão".[5] Com isso, Marwitz recusa-se a dar o passo que seus pares, justamente por razões econômicas, estavam dispostos a dar: eles procuravam converter seus direitos e privilégios políticos em vantagens econômicas.

A batalha semântica para definir, manter ou impor posições políticas e sociais em virtude das definições está presente, sem dúvida, em todas as épocas de crise registradas em fontes escritas. Desde a Revolução Francesa, essa batalha se intensificou e sua estrutura se modificou: os conceitos não servem mais para apreender os fatos de tal ou tal maneira, eles apontam para o futuro. Privilégios políticos ainda por serem conquistados foram formulados primeiro na linguagem, justamente para que pudessem ser conquistados e para que fosse possível denominá-los. Com esse procedimento, diminuiu o conteúdo empírico presente no significado de muitos conceitos, enquanto aumentava proporcionalmente a exigência de realização futura contida neles. A co-incidência entre o conteúdo empírico e o campo de expectativa diminuía cada vez mais. Inclui-se aqui a criação dos numerosos "-ismos" que serviram como con-

ceitos de agrupamento e de dinâmica para ordenar e mobilizar as massas estruturalmente desarticuladas. O leque semântico do emprego de tais expressões vai — como ainda hoje é o caso — desde o clichê até o conceito definido academicamente. Basta lembrar termos como "conservadorismo", "liberalismo" ou "socialismo".

Desde que a sociedade atingiu o desenvolvimento industrial, a semântica política dos conceitos envolvidos no processo fornece uma chave de compreensão sem a qual os fenômenos do passado não poderiam ser entendidos hoje. É só pensar na mudança de significado e de função do conceito de "revolução", que na origem apresentava uma fórmula modelar do possível retorno dos acontecimentos. Entretanto, o sentido do termo foi reformulado, passando a indicar um conceito teleológico de caráter histórico-filosófico, a par de uma segunda e nova significação como conceito de ação política, tornando-se, segundo nosso ponto de vista, o indicador de uma alteração estrutural.[6] Neste caso, a história dos conceitos torna-se parte integrante da história social.

A isso se segue uma exigência metodológica mínima: a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então.

Desse modo, o esclarecimento conceitual dos termos "estamento" ou "ordem" [*Stand*], "classe" [*Klasse*], "proprietário" [*Eigentümer*], "aspecto econômico" [*vom Ökonomischen*], "habitante" [*Einwohner*], "latifundiário" [*Gutbesitzer*] e "cidadão do Estado" [*Staatsbürger*] é pressuposto para poder interpretar o conflito entre o grupo de reformadores burocráticos e os Junkers prussianos. Exatamente o fato de os pactários encontrarem-se sobrepostos uns aos outros, do ponto de vista histórico-pessoal e sociográfico, torna ainda mais necessário esclarecer semanticamente as delimitações políticas e sociais no interior dessa camada, a fim de tornar palpáveis as intenções ou interesses ocultos por esse mesmo processo.

Portanto, a história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político. É evidente que uma análise histórica dos respectivos conceitos deve remeter não só à história da língua, mas também a dados da história social, pois toda semântica se relaciona a conteúdos que ultrapassam a dimensão lingüística. É a partir daí que se explica a posição marginal e precária da

semântica nas ciências da linguagem,[7] mas também a sua generosa contribuição à história. Com o afunilamento da análise lingüística dos conceitos, antigas proposições tornam-se mais precisas, assim como os fatos históricos e as relações entre eles, supostamente já compreendidos, tornam-se mais claros pelo estudo de sua constituição lingüística.

II. A história dos conceitos como disciplina e a história social

O reconhecimento da contribuição das análises lingüísticas dos conceitos apenas em seu aspecto de crítica de fonte em relação a questões pertinentes à história social, desenvolvido até agora neste texto, não faz justiça a todo proveito que se pode tirar de uma história dos conceitos. Muito mais do que isso, suas exigências metodológicas delimitam um campo particular de estudos, que se encontra em estimulante e recíproca relação de tensão frente à história social. Do ponto de vista historiográfico, a especialização na história dos conceitos teve não pouca influência sobre as investigações conduzidas pela história social. Ela começou como crítica à tradução descontextualizada de expressões cronologicamente relacionadas ao campo semântico constitucional;[8] em seguida, essa especialização pretendeu uma crítica à história das idéias, compreendida como um conjunto de grandezas constantes, capazes de se articular em diferentes formas históricas sem qualquer alteração essencial. Ambos os impulsos conduziram a uma delimitação metodológica mais precisa, pois, ao longo da investigação da história de um conceito, tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período, ao mesmo tempo em que se investigava também a função política e social desse mesmo conceito. Em uma palavra, a precisão metodológica da história dos conceitos foi uma decorrência direta da possibilidade de se tratar conjuntamente espaço e tempo, com a perspectiva sincrônica de análise.

Tal procedimento parte do princípio de traduzir significados lexicais em uso no passado para a nossa compreensão atual. A partir da investigação de significados passados, tanto a história dos termos quanto a dos conceitos conduz à fixação desses significados sob a nossa perspectiva contemporânea. Enquanto esse procedimento da história dos conceitos é refletido metodologicamente, a análise sincrônica do passado é completada de forma diacrônica. A redefinição científica de significados lexicais anteriores é um dos mandamentos básicos dos estudos diacrônicos.

Essa perspectiva metodológica, operacionalizada ao longo das épocas, acaba por se transformar, também no que diz respeito ao conteúdo, em uma história do respectivo conceito ali abordado. Em uma segunda etapa da investigação os conceitos são separados de seu contexto situacional e seus significados lexicais investigados ao longo de uma seqüência temporal, para serem depois ordenados uns em relação aos outros, de modo que as análises históricas de cada conceito isolado agregam-se a uma história *do conceito*. Finalmente, nesse estágio da investigação, o método histórico-filológico se sobressai por seu caráter histórico-conceitual; é finalmente nesse estágio que a história dos conceitos perde seu caráter subsidiário em relação à história social.

De igual forma, aumenta o rendimento social e histórico da investigação. Exatamente quando se focaliza a duração ou a transformação dos conceitos sob uma perspectiva rigorosamente diacrônica, a relevância histórica e social dos resultados cresce. Por quanto tempo permaneceu inalterado o conteúdo suposto de determinada forma lingüística, o quanto ele se alterou, de modo que, ao longo do tempo, também o significado do conceito tenha sido submetido a uma alteração histórica? É apenas por meio da perspectiva diacrônica que se pode avaliar a duração e o impacto de um conceito social ou político, assim como das suas respectivas estruturas. As palavras que permaneceram as mesmas não são, por si só, um indício suficiente da permanência do mesmo conteúdo ou significado por elas designado. Assim, o homônimo "burguês" [*Bürger*] é vazio de significado, se não for examinado pela perspectiva da mudança de sentido do conceito: de cidadão ou habitante da cidade [*(Stadt-)Bürger*] por volta de 1700, para cidadão do Estado [*(Staats-)Bürger*] por volta de 1800 e, por fim, para burguês [*Bürger*], no sentido de não-proletário, por volta de 1900.

"*Stadtbürger*" (cidadão ou habitante da cidade) era um conceito da sociedade estamental no qual definições legais, políticas, econômicas e sociais encontravam-se indissoluvelmente unidas, definições que preenchiam com outro conteúdo os mesmos conceitos dessa sociedade de ordens.

Por volta do fim do século XVIII, "*Stadtbürger*" deixou de ser definido no Código Civil com critérios positivos (como o fora a princípio), passando a ser definido por meio de critérios negativos, isto é, como não pertencendo nem ao campesinato e nem à nobreza. Com isso, o conceito registra, por negação, a exigência de uma universalidade maior, que

lhe foi trazida pela noção de "*Staatsbürger*" (cidadão do Estado). A negação da negação foi igualmente alcançada quando o "*Staatsbürger*", em 1848, passou a ter direitos políticos definidos de maneira positiva, direitos dos quais desfrutara antes apenas como "habitante" ["*Einwohner*"] e membro de uma sociedade de economia liberal. Por trás da igualdade formal e legal de uma sociedade de economia liberal protegida pelo Estado tornou-se possível ordenar o "*Bürger*" (burguês) em uma classe do ponto de vista puramente econômico, do qual funções políticas ou sociais foram derivadas apenas de maneira secundária. Sob o ponto de vista dessa generalização, isso é válido tanto para o direito de voto de classe como para a teoria de Marx.

As alterações estruturais de longo prazo só podem ser abarcadas por uma investigação diacrônica da estrutura profunda dos conceitos. Assim, a lenta mudança de significado da *societas civilis* como sociedade política e constitucional para "sociedade burguesa", *sine imperio*, conscientemente concebida como uma sociedade apartada do Estado, é um conhecimento relevante do ponto de vista social e histórico que só pode ser alcançado no nível de reflexão da história dos conceitos.[9]

O princípio diacrônico faz da história dos conceitos um campo próprio de pesquisa que deve, do ponto de vista metodológico, deixar de considerar, em um primeiro momento, os conteúdos extralingüísticos — entendidos como o campo específico da história social. Os processos de permanência, alteração ou ineditismo dos significados lexicais devem ser compreendidos, antes que esses significados possam ser tomados como indicadores dos conteúdos extralingüísticos que recobrem, antes que possam ser empregados na análise das estruturas sociais ou de situações de conflito político.

Sob o aspecto puramente temporal, os conceitos políticos e sociais encontram-se organizados em três grupos: no primeiro encontram-se os conceitos tradicionais da doutrina constitucional aristotélica, cujos significados lexicais permaneceram em parte e cuja exigência pode também ser resgatada empiricamente nas relações de hoje. Por outro lado, há conceitos cujo conteúdo se alterou de maneira tão decisiva que, a despeito da mesma constituição lingüística, são dificilmente comparáveis; seu significado só pode ser recuperado historicamente. Pense-se, como exemplo, na moderna diversidade de sentido do conceito de "história" ["*Geschichte*"], que parece ser ao mesmo tempo seu próprio sujeito e seu próprio

objeto, ao contrário de "histórias" ["*Geschichten*" e "*Historien*"], que têm por objeto pessoas e domínios concretos; ou então, pense-se ainda em "classe", em oposição à "*classis*" romana. Há, por fim, os neologismos que surgem em certos momentos e que reagem a determinadas situações sociais ou políticas cujo ineditismo eles procuram registrar ou até mesmo provocar. Como exemplo, citem-se "comunismo" e "fascismo".

Nesse esquema temporal existem, naturalmente, intermináveis transições e sobreposições. Assim, a história do conceito "democracia" pode ser considerada sob os três aspectos. A antiga democracia como forma constitucional e possível da *polis*: ela conhece determinações, procedimentos ou regularidades que são encontradas ainda hoje na democracia. No século XVIII, o conceito de democracia foi atualizado para designar novas formas de organização dos grandes Estados modernos. No que diz respeito ao governo das leis ou ao princípio de igualdade, os velhos significados são retomados e modificados. Mas, no que diz respeito às mudanças sociais em decorrência da Revolução Industrial, são acrescentadas novas valências ao conceito: ele se torna um conceito de expectativa que, sob a perspectiva histórico-filosófica — seja legislativa ou revolucionária — precisa satisfazer necessidades até então desconhecidas, que despontam continuamente, para poder liberar seu verdadeiro sentido. Finalmente, "democracia" se torna um arquilexema, um conceito generalizante, que, daqui por diante, tomando o lugar de "república" (= *politeia*), impele todos os outros tipos de Constituição para a ilegalidade como forma de governo. Por trás dessa generalidade global, que pode ser ocupada, do ponto de vista político, de modos completamente diversos, faz-se necessário moldar novamente o conceito por meio de definições adicionais. Somente assim é que ele pode ser funcional politicamente: surgem a democracia popular representativa, a cristã, a social etc.

Portanto, os processos de permanência, transformações e inovação são compreendidos diacronicamente ao longo da série de significados e dos usos de um termo determinado. No âmbito de uma possível história dos conceitos, a indagação fundamental a respeito dos processos de alteração, transformação e inovação conduz a uma estrutura profunda de significados que se mantêm, recobrem-se e precipitam-se mutuamente, significados que só podem se tornar social e historicamente relevantes se a história dos conceitos for isolada e destacada como disciplina autônoma. Ao seguir seus métodos próprios, a história dos conceitos fornece indicadores para a história social.

Foi preciso aprofundar a especialização da análise de conceitos a fim de evitar que a especificidade de seu método fosse identificada, de maneira precipitada, com questões de caráter social e histórico, relacionadas a conteúdos extralingüísticos. Certamente é possível desenvolver uma história da língua concebida como história social. No entanto, a história dos conceitos é delimitada de modo mais rigoroso. A especialização metodológica da história dos conceitos, os quais se expressam por palavras, requer um fundamento que possa diferenciar as expressões "conceito" e "palavra". Ainda que o triângulo lingüístico constituído por "significante" (designação), "significado" (conceito) e "coisa"* seja usado em suas mais diferentes variantes, no campo das ciências históricas existe, do ponto de vista pragmático, uma diferença sutil: a terminologia social e política da língua que se examina conhece uma série de expressões que, por causa da exegese da crítica de fontes, podem ser caracterizadas como conceitos. Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos. A par disso, são entendidos pelas ciências históricas sempre como palavras, pura e simplesmente.

Assim, uma identidade de grupo pode ser articulada ou produzida, do ponto de vista exclusivamente lingüístico, por meio do uso enfático da palavra 'nós'. Conceitualmente, esse procedimento pode ser apreendido apenas quando a palavra 'nós' for usada em associação com os coletivos 'nação', 'classe', 'amizade', 'igreja' etc. A generalização do uso de 'nós' é concretizada pelas expressões citadas, mas no nível de uma generalização conceitual.

A transformação de uma palavra em conceito pode, também, ter um caráter homogeneizante, conforme seu uso na língua examinada. Isso se deve, primeiramente, à ocorrência de polissemia, da qual compartilham tanto as palavras quanto os conceitos — quando entendidos "apenas" como palavras. Reside aí também sua qualidade histórica comum. Contudo, pode-se entender a polissemia de maneira diferente, dependendo da possibilidade de se compreender ou não uma palavra como conceito. Ainda que os significados abstratos e concretos estejam associados a seus significantes (as palavras), eles se nutrem também do conteúdo suposto, do contexto falado ou escrito e da situação social. Isso vale inicialmente para ambos, palavras e conceitos. O sentido de uma palavra pode ser determinado pelo seu uso. Um conceito, ao contrário, para poder ser um conceito, deve manter-se polissêmico. Embora o conceito também esteja associado à palavra, ele é mais do que uma palavra: uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, se agrega a ela.

* Signo lingüístico. Koselleck recorre aqui a um pressuposto básico da lingüística saussureana: "Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica. (...) A ambigüidade desapareceria se designássemos as três noções aqui presentes por nomes que se relacionem entre si, ao mesmo tempo em que se opõem. Propomos conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica* por *significado* e *significante*" (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral*, org. Charles Bally e Albert Sechehaye, São Paulo, Cultrix, 1975, p. 80-81). [N.T.]

Que elementos estão incluídos na palavra "Estado" para que ela se torne um conceito? Dominação, território, burguesia, legislação, jurisdição, administração, impostos, Exército — citando aqui os mais recorrentes. Esses conteúdos diversos, com sua terminologia própria, mas também com sua qualidade conceitual, estão integrados no conceito "Estado" e abrigam-se sob um conceito comum. Os conceitos são, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados. O significado e o significante de uma palavra podem ser pensados separadamente. No conceito, significado e significante coincidem na mesma medida em que a multiplicidade da realidade e da experiência histórica se agrega à capacidade de plurissignificação de uma palavra, de forma que seu significado só possa ser conservado e compreendido por meio dessa mesma palavra. Uma palavra contém possibilidades de significado, um conceito reúne em si diferentes totalidades de sentido. Um conceito pode ser claro, mas deve ser polissêmico. "Todos os conceitos nos quais se concentra o desenrolar de um processo de estabelecimento de sentido escapam às definições. Só é passível de definição aquilo que não tem história" (Nietzsche). O conceito reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito.

Assim, fica claro que, embora os conceitos compreendam conteúdos sociais e políticos, a sua função semântica, sua economia não pode ser derivada apenas desses mesmos dados sociais e políticos aos quais se referem. Um conceito não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator. Um conceito abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências

possíveis e das teorias. Por isso a história dos conceitos é capaz de investigar determinados conteúdos não apreensíveis a partir da análise empírica. A linguagem conceitual é, em si, um meio consistente para problematizar a capacidade de experiência e a dimensão teórica. É certo que essa tarefa pode ser realizada com um propósito social e histórico; no entanto, na execução dessa tarefa, o método da história dos conceitos deve ser preservado.

É claro que a preservação da autonomia da disciplina não deve levar à desconsideração dos conteúdos históricos empíricos — com base no fato de que, durante uma determinada etapa da investigação, eles são postos de lado. Ao contrário, o redirecionamento do foco da investigação, que se desloca das situações políticas e estruturas sociais e se concentra na constituição lingüística, acaba por dar voz a essas mesmas situações políticas e estruturas sociais.

A história dos conceitos como disciplina autônoma está sempre associada a acontecimentos e situações políticas ou sociais, mas apenas àqueles que já tenham sido compreendidos e articulados conceitualmente na língua fonte.

Ela interpreta a história em um sentido particular, por meio dos conceitos em uso no passado (mesmo que as palavras que os designem ainda sejam empregadas) assim como também entende os conceitos historicamente (ainda que seu antigo emprego deva ser redefinido em nosso uso contemporâneo da língua). Até aqui, se nos for permitida uma definição algo exagerada, a história dos conceitos tem por tema a confluência do conceito e da história. A história somente passaria a ser história à medida que já tivesse sido compreendida como conceito. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, nada que ainda não tivesse sido compreendido como conceito poderia realizar-se como história. Ao lado do risco de supervalorização de fontes escritas, que não se deixam preservar nem teórica e nem empiricamente, essa tese conduz também ao risco de se entender mal a história dos conceitos do ponto de vista ontológico. Nela se perde também o impulso crítico de se recuperar a história das idéias ou história das mentalidades sob o ponto de vista da história social, com o que vai a pique também o efeito de crítica ideológica que pode ser suscitado pela história dos conceitos. Diferente disso, o método da história dos conceitos é capaz de superar o círculo vicioso da palavra em direção ao objeto e vice-versa. A compreensão da história a partir

exclusivamente de seus próprios conceitos, como a identidade entre um '*Zeitgeist*' lingüisticamente articulado e as circunstâncias nas quais se deram os fatos, causaria um curto-circuito irreversível do ponto de vista teórico. Em vez disso, estabelece-se uma tensão entre conceito e fatos, tensão que ora se neutraliza, ora parece novamente irromper à superfície, ora parece ser irremediavelmente insolúvel. É possível registrar continuamente a existência de um hiato entre fatos sociais e o uso lingüístico a ele associado. As alterações de sentido lingüístico e as alterações dos fatos, as alterações das situações políticas e históricas e o impulso para a criação de neologismos que a elas correspondam relacionam-se entre si das mais diversas maneiras.

Daí resultam conseqüências de ampliação do método da história dos conceitos. A investigação de um conceito não deve ser conduzida exclusivamente do ponto de vista semasiológico, restringindo-se aos significados das palavras e às suas modificações. Uma história dos conceitos deve sempre considerar os resultados obtidos a partir da investigação histórica do ponto de vista espiritual/intelectual e material; acima de tudo, a história dos conceitos deve alternar entre a abordagem semasiológica e a onomasiológica. Isso significa que ela deve registrar as diferentes designações para os fatos (idênticos?), de forma que lhe seja possível explicar o processo de cunhagem dessas designações em conceito. Exemplo disso é o fenômeno da "secularização" [*Säkularisation*], o qual não pode ser explicado exclusivamente a partir da análise desse único vocábulo.[10] No contexto da história da língua alemã, deve-se recorrer paralelamente a termos como *Verweltlichung* (mundanização) ou *Verzeitlichung* (temporalização); do ponto de vista da história empírica, é preciso considerar os campos de atuação da Igreja e do direito constitucional, assim como, do ponto de vista da história das mentalidades, deve-se levar em conta as vertentes ideológicas que se cristalizaram ao redor dessa expressão lingüística. É preciso, portanto, proceder a essa investigação antes que se possa compreender, de forma cabal, o conceito de "secularização" como fator e indicador da história assim designada.

Para citar outro exemplo: a estrutura federativa do antigo Império é parte de um conjunto de fatos e circunstâncias políticas e jurídicas de longo prazo igualmente relevantes, que a partir da Baixa Idade Média até a fundação da República Federal Alemã foram capazes de estabelecer determinados modelos de comportamento político. Ora, somente a histó-

ria da palavra '*Bund*'* não é suficiente para dar conta do esclarecimento conceitual da estrutura federativa ao longo da história. Acompanhemos aqui um esboço rudimentar do conceito. O termo '*Bund*' é, na linguagem jurídica alemã, uma formação relativamente tardia do século XIII. As *Bundabmachungen* (associações), embora não subordinadas a expressões latinas como *foedus, unio, liga, societas* e outras, só podiam ser expressas na linguagem jurídica alemã de forma ligeira, no registro da linguagem oral. É somente na soma das já consolidadas e então denominadas *Verbündnisse* que se condensaria a expressão institucional *Bund*. Somente com a crescente experiência federativa é que se alcançou a generalização lingüística que, por conseguinte, serviu para formar o conceito *Bund*. Desde então, tornou-se possível refletir conceitualmente sobre o comportamento de um *Bund* em relação a um Estado ou Império [*Reich*] e sobre a constituição de um *Reich* como um *Bund*. Entretanto, essa possibilidade teórica quase não foi usada na Idade Média tardia. *Bund* permaneceu essencialmente como um conceito do direito da sociedade de ordens, designando em particular as uniões das cidades em oposição às ligas entre príncipes e às sociedades de cavaleiros. A carga religiosa do conceito de *Bund* na época da Reforma levou — na contracorrente do mundo calvinista — ao seu desgaste político. Para Lutero, somente Deus poderia instituir uma aliança [*Bund*], o que explica por que o Conselho de Schmalkald [*Schmalkadischer Vorstand*] nunca foi designado como tal, o que acontece apenas no plano historiográfico. O uso enfático, a um tempo religioso e político, que Müntzer e os camponeses aplicavam à expressão em 1525 conduziu a uma discriminação de seu emprego, tornado tabu. Como termo técnico do direito constitucional foi, por essa razão, suplantado por expressões intercambiáveis e neutras como "Liga" e "União", em torno das quais se reagruparam os partidos confessionais. No desenrolar-se dos confrontos sangrentos, essas expressões se tornaram conceitos religiosos de luta, os quais, por seu lado, se tornaram suspeitos ao longo da Guerra dos Trinta Anos. Expressões francesas como "aliança" passaram a impregnar, desde 1648, o direito de aliança dos Estados governados pelos príncipes alemães. Trata-se de uma alteração lenta e insidiosa, disseminada pela inclusão de critérios ori-

* *Bund*: associação, liga ou unidade da Federação. No uso contemporâneo da língua alemã, *Bund* é o radical presente nas formações por justaposição *Bundesland* (estado da Federação) e *Bundesrepublik* (república federativa). [N.T.]

ginados no direito das nações. Somente com a dissolução da velha ordem estamental do Império é que a expressão *Bund* reaparece, agora no plano social, do Estado e do direito internacional. A expressão social "*bündisch*" (unionista) foi cunhada por Campe, a distinção jurídica entre "*Bündnis*" [aliança] e "*Bund*" [unidade da federação] — termos até então idênticos — pôde ser doravante articulada e, finalmente, com o fim do Império, chegou-se à expressão "*Bundesstaat*" (Estado federativo), na qual se encontram concentradas, pela primeira vez, as até então insolúveis aporias constitucionais, ali condensadas em um conceito histórico que remete ao futuro.[11]

As considerações acima seriam suficientes para mostrar que a etimologia do termo "*Bund*" não basta para descrever a história do processo de conceituação da estrutura federativa ao longo da história do Império alemão. É necessário ampliar a investigação dos campos semânticos, a relação entre "*Einung*" e "*Bund*", entre "*Bund*" e "*Bündnis*", assim como a relação dessas expressões com os termos "união" [*Union*], "liga" [*Liga*] ou "aliança" [*Allianz*] deve ser analisada a seu turno. Os antônimos de cada termo devem ser também investigados, de modo que se possa evidenciar os antagonismos do ponto de vista político, assim como os agrupamentos religiosos ou sociais que se formaram no âmbito das possibilidades do Estado federativo. É preciso ainda interpretar os neologismos; deve-se perguntar, por exemplo, por que o termo federalismo, herdado do século XVIII, nunca se tornou um conceito central do direito constitucional alemão no século XIX. Não é possível verificar o valor de um termo como "conceito" válido para o complexo social ou para as confrontações políticas sem incluir os conceitos paralelos ou contrários, sem se reportar a uma ou outra noção geral ou particular e sem se registrar a intersecção entre as duas expressões. O fim último da história dos conceitos é, portanto, exatamente por meio do processo de alteração das questões semasiológicas e onomasiológicas, a *Sachgeschichte*, a história material.

O sentido cambiante da expressão *Bund* pode ser elucidativo, por exemplo, para as situações constitucionais que só puderam ser definidas sob esta expressão — ou não. A elucidação de trás-para-frente, a partir da definição atual do uso anterior da palavra, abre perspectivas novas sobre a história constitucional: investigar se a expressão *Bund* foi usada como conceito jurídico da administração estamental, como conceito de prognóstico religioso, como conceito de organização política ou como

meta final do direito das nações (por exemplo na expressão "*Völkerbund*" [liga das nações], termo criado por Kant) significa encontrar as distinções que articulam a história também "na sua materialidade".

Dito de outra forma, a história dos conceitos não é um fim em si mesma, ainda que tenha um aparato metodológico próprio. A história dos conceitos também pode ser definida como parte metodologicamente autônoma da pesquisa social e histórica. Dessa autonomia decorre uma premissa metodológica específica, que aponta para a existência das premissas teóricas comuns à história dos conceitos e à história social.

III. Teoria da história dos conceitos e teoria da história social

Todos os exemplos mencionados até aqui, ou seja, a história do conceito "burguês", do conceito "democracia" ou do conceito "federação", compartilham uma característica formal comum: abordam estados, do ponto de vista sincrônico, e suas alterações ao longo do eixo diacrônico. Dessa forma, buscam aquilo que, no domínio da história social, é caracterizado como as estruturas e suas alterações. Ainda que não se possa depreender, imediata e diretamente, a realidade a partir do conceito, a história dos conceitos tem como premissa refletir essa co-incidência. Decorre daí uma tensão produtiva, rica em ensinamentos para a história social.

Não é necessário que a permanência e a alteração dos significados das palavras correspondam à permanência e alteração das estruturas por elas designadas. O método da história dos conceitos é uma condição *sine qua non* para as questões da história social exatamente porque os termos que mantiveram significado estável não são, por si mesmos, um indício suficiente da manutenção do mesmo estado de coisas do ponto de vista da história dos fatos; por outro lado, fatos cuja alteração se dá lentamente, a longo prazo, podem ser compreendidos por meio de expressões bastante variadas. A história dos conceitos prioriza a decifração, pela alternância das análises sincrônica e diacrônica, do período de duração de experiências passadas, assim como da capacidade de resistência das teorias do passado. No câmbio das perspectivas sincrônica e diacrônica podem se tornar visíveis as disjunções entre antigos significados lexicais, referentes a um fato ou circunstância não mais existentes, assim como podem surgir novos significados da mesma palavra. Por meio desse método também é possível detectar a existência de significados sobressalentes, que não correspondem mais a nenhuma realidade factual; por fim,

pode-se ainda verificar que certos fatos transparecem em um conceito por obra de um significado que permanece inconsciente ao usuário padrão da língua. A retrospectiva diacrônica pode dar acesso a camadas de significado que permanecem encobertas no uso espontâneo da língua. Por essa razão, o sentido religioso de "*Bund*" (como aliança ou liga) nunca foi totalmente descartado depois que a expressão passou a designar, no século XIX, um conceito social e político. Marx e Engels sabiam disso quando fizeram do "credo" da Liga dos Comunistas o *Manifesto do Partido Comunista.*

A história dos conceitos põe em evidência, portanto, a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes. Com isso ela ultrapassa a alternativa estreita entre diacronia ou sincronia, passando a remeter à possibilidade de simultaneidade da não-simultaneidade que pode estar contida em um conceito. Dito de outra maneira, ela problematiza algo que faz parte das premissas teóricas da história social, ao avaliar as diferenças de curto, médio ou longo prazos, ao sopesar as diferenças entre acontecimentos e estruturas. A profundidade histórica de um conceito, que não é idêntica à seqüência cronológica de seus significados, ganha com isso uma exigência sistemática, a qual toda investigação de cunho social e histórico deve ter em conta.

A história dos conceitos trabalha, portanto, sob a premissa teórica da obrigatoriedade de confrontar e medir permanência e alteração, tendo esta como referência daquela. Enquanto seus procedimentos tiverem como *medium* a linguagem (a das fontes e a científica) esse pressuposto estará refletindo premissas teóricas que devem ser consideradas também por uma história social relacionada ao "conteúdo material da história".

Os estudos lingüísticos têm por fundamento universal a constatação de que cada significado lexical tem um alcance que ultrapassa aquela singularidade que, por sua vez, pode ser atribuída ao acontecimento histórico. Cada palavra, mesmo cada substantivo, comprova as suas possibilidades lingüísticas para além do fenômeno particular que ela caracteriza e/ou denomina em certo momento. Isso vale igualmente para os conceitos históricos, ainda que eles sirvam, em um primeiro momento, para unir conceitualmente, em sua singularidade, experiências complexas. Uma vez cunhado, um conceito passa a conter em si, do ponto de vista exclusivamente lingüístico, a possibilidade de ser empregado de maneira generalizante, de construir tipos ou permitir ângulos de vista para comparação. Quem trata de determinado partido, de determinado Estado ou

de determinado Exército tem que fazer escolhas lingüísticas ao longo de um eixo que pressupõe todos os partidos, todos os Estados e todos os Exércitos em sua materialidade lingüística. Uma história dos conceitos correspondentes induz, portanto, questões estruturais que a história social tem de responder.

Os conceitos não nos instruem apenas sobre o caráter singular de significados passados; a par disso, eles contêm possibilidades estruturais, tratam simultaneidades como não-simultaneidades, as quais não podem ser depreendidas por meio da seqüência dos acontecimentos na história. Conceitos que abarcam fatos, circunstâncias e processos do passado tornam-se, para o historiador social que deles se serve em seqüência, categorias formais, estabelecidas como condição de existência de uma história possível. Apenas por meio dos conceitos providos de capacidade de duração, de uma economia de repetição de seu uso e, ao mesmo tempo, dotados de referencial empírico, ou seja, conceitos providos de uma capacidade estrutural, é que são capazes de deixar o caminho livre para que uma história antes tida como "real" possa hoje manifestar-se como possível, logrando assim também ser representada. Isso se torna ainda mais nítido quando a relação da língua-fonte com a linguagem científica é analisada sob a perspectiva da história dos conceitos.

Toda historiografia se movimenta em dois níveis: ou ela examina fatos já articulados lingüisticamente ou ela reconstrói fatos não articulados lingüisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados.

No primeiro caso, os conceitos recebidos da tradição servem de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo caso, a história [*Historie*] se serve *ex post* de categorias acabadas e definidas, que são aplicadas sem que possam ser identificadas nas fontes. Desse modo, estabelecem-se premissas teórico-econômicas para analisar o capitalismo nascente com categorias que, na época, eram desconhecidas. Ou então desenvolvem-se teoremas políticos que são aplicados a situações constitucionais passadas, sem que por isso tenha-se que convocar uma história alternativa. Nos dois casos a história dos conceitos evidencia a diferença que predomina entre um núcleo conceitual do passado e um núcleo conceitual contemporâneo, seja porque ela traduz o antigo uso lingüístico, ligado às fontes, de modo a defini-lo para a investigação contemporânea, seja porque ela verifica a capacidade de rendimento das definições contemporâneas de conceitos científicos. A história dos conceitos abrange aquela zona de convergência na qual o passado, com todos os seus conceitos, adentra os conceitos atuais. Ela necessita, portanto, de uma teoria sem a qual seja impossível compreender, no mesmo tempo, convergências e divergências.

É reconhecidamente pequeno o alcance de uma investigação que, repetindo um exemplo conhecido, derive do emprego da palavra "Estado" (*status, état)* o fenômeno do Estado moderno, como foi feito recentemente em uma obra fundamental.[12] Ora, uma questão à qual sempre vale a pena recorrer é a seguinte: por que somente em determinada época certos fenômenos são reunidos em um conceito comum? A linguagem do direito prussiano, a despeito de uma burocracia administrativa e de um Exército há muito tempo estabelecidos, somente em 1848 legalizou a união dos Estados prussianos em um só Estado: numa época, portanto, em que a sociedade de economia liberal tinha relativizado as diferenças entre os diversos estamentos ao mesmo tempo em que criara um proletariado presente em todas as províncias. O Estado prussiano foi batizado, na linguagem jurídica, primeiramente como um Estado constitucional burguês. Tais constatações isoladas não puderam impedir a história de definir cientificamente conceitos da vida histórica e de estendê-los a outras épocas ou domínios do conhecimento. Dessa forma, é possível falar de um Estado na Alta Idade Média, desde que as ampliações do espectro semântico recoberto pelo termo sejam asseguradas do ponto de vista conceitual e histórico. Com isso, a história dos conceitos coloca a história social em xeque. Com a extensão de conceitos criados posteriormente a épocas anteriores ou vice-versa, com a extensão (como hoje é comum com o uso de "feudalismo") de conceitos criados anteriormente a fenômenos posteriores, elementos minimamente comuns podem ser colocados — ao menos hipoteticamente — em campos opostos.

A tensão dinâmica entre realidade e conceito aparece, portanto, tanto no nível da língua-fonte como no da linguagem científica. Assim, a história social não pode deixar de considerar as premissas teóricas da história dos conceitos, desde que se proponha a investigar estruturas de longo prazo. A identificação do nível de generalização sobre o qual se está trabalhando — e isso diz respeito a toda história social que investigue duração, tendências e prazos — só pode ser conseguida com a reflexão sobre os conceitos ali empregados, que por sua vez auxiliam a identificar, do ponto de vista teórico, a relação cronológica entre o acontecimento e a estrutura, ou a justaposição de permanência e alteração.

É esse, por exemplo, o caso do termo "legitimidade", primeiramente uma expressão da linguagem jurídica, "a qual se atribuiu um sentido político tradicionalista", sendo então introduzida na luta partidária. Por fim, o termo "revolução" ganhou também a sua "legitimidade". Com isso, o termo entrava na perspectiva da filosofia da história, adquirindo coloração ideológica, dependendo da situação política daqueles que se serviam da expressão. Todos esses níveis de significado, que se justapõem mutuamente, já existiam, quando Max Weber neutralizou a expressão "legitimidade" para poder descrever tipos de dominação. Com isso, a partir de um reservatório empírico preexistente de significados possíveis, ele elaborou um conceito científico, suficientemente formalizado e generalizante para poder descrever alternativas constitucionais de longa duração, mas também alternativas cambiantes e entrecruzadas entre si, capazes de esclarecer as "singularidades" históricas a partir das estruturas internas a elas peculiares.

A história social que queira proceder de maneira precisa não pode abrir mão da história dos conceitos, cujas premissas teóricas exigem proposições de caráter estrutural.

Tradução de Wilma Patrícia Maas e Fabiana Angélica do Nascimento
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 6

História, histórias e estruturas temporais formais

A dupla ambigüidade do uso moderno de "história" [*Geschichte*] e "história" [*Historie*], ou seja, o fato de que ambas as expressõs podem designar tanto as circunstâncias nas quais se deu um evento quanto sua representação, desperta questões que já procuramos desenvolver aqui de maneira mais ampla.[1] Essas questões têm caráter histórico e caráter sistemático. O significado peculiar de "história", que lhe permite, ao mesmo tempo, ser e saber-se como tal, pode ser entendido como uma fórmula geral para um dado movimento circular de caráter antropológico, que remete à relação recíproca entre a história e o conhecimento desta. Por outro lado, a convergência dos dois significados é um fenômeno histórico único que só teve lugar no século XVIII. Pode-se notar que a formação do coletivo singular "história" [*Geschichte*]* é um fenômeno semântico que abrange a nossa experiência histórica moderna. Com o surgimento do conceito "história absoluta" ["*Geschichte schlechthin*"] abriu-se espaço para a filosofia da história, na qual o significado transcendental de história é contaminado pela noção de história como consciência e como espaço de ação.

Entretanto, seria bastante atrevimento afirmar que, por meio da formação do conceito da "história absoluta" ou de "história em geral" ["*Geschichte überhaupt*"], que, de mais a mais, do ponto de vista lingüístico, é uma criação específica da língua alemã, todos os acontecimentos anteriores ao século XVIII deveriam empalidecer em pré-história. Deve-se aqui remeter a Santo Agostinho, que constatou[2] que, sem dúvida, o tema da história são as coisas humanas, mas que, no entanto, a *historia ipsa* [história em si] não é uma instituição dos homens. A história em si vem de Deus e nada mais é do que o *ordo temporum* [ordem dos tempos] anterior a todos os eventos e segundo o qual todos os eventos seriam articulados. O significado meta-histórico — e também o significado temporal — da *historia ipsa* não é, portanto, uma constatação exclusiva dos tempos modernos, mas sim algo que já fora elaborado teologicamente.

* Sobre a distinção entre *Geschichte* e *Historie* veja o capítulo anterior. [N.T.]

Sem dúvida, a interpretação de que a experiência moderna foi inaugurada apenas com o advento da história em si tem fortes argumentos semânticos em seu favor. Apenas então pôde ser articulada, do ponto de vista lingüístico, uma experiência também inédita, que não poderia ter ocorrido antes. No entanto, o fenômeno semântico que indica o nascimento da moderna filosofia da história não deve ser abordado pela perspectiva dessa filosofia da história. A experiência de uma história em si e para si, dotada tanto de caráter transcendente quanto transcendental,* deveria nos levar a refletir melhor as premissas teóricas da nossa investigação histórica. A fim de garantirmos a unidade da história como ciência, devem ser desenvolvidas premissas teóricas que sejam capazes de trazer à luz tanto experiências passadas, completamente estranhas, como também experiências históricas que nos são próprias. Pois o nosso campo de pesquisa não se restringe apenas àquela história que desde os tempos modernos parece ter se tornado o seu próprio objeto; ele abrange todas as histórias no plural, infinitamente diversas, que se contavam antigamente. Também a sua unidade na velha *Historia universalis* só pode ser comparada com a história absoluta se a investigação for direcionada para possíveis elementos comuns entre uma e outra. É por isso que proponho a investigação das *estruturas temporais* que possam eventualmente ser próprias tanto à história no singular como às histórias no plural.

Nesse questionamento se destaca, naturalmente, um princípio metodológico e um princípio factual. A história como ciência não tem um objeto de estudo que seja exclusivamente seu; ela tem que dividi-lo com todas as ciências sociais e humanas. A história como ciência distingue-se apenas pelos seus métodos e pelas normas, com cujo auxílio ela conduz a resultados comprováveis.

A questão essencial sobre as estruturas temporais deve possibilitar a formulação de questões especificamente históricas, as quais, por sua vez, têm como objeto fenômenos históricos que podem ser isolados pelas outras disciplinas apenas sob outros pontos de vista sistemáticos. Dessa maneira, a questão sobre as estruturas temporais serve à dedução teórica de nosso legítimo campo de pesquisa. Ela oferece um acesso adequado para a abordagem de todo o campo da pesquisa histórica, sem que se tenha necessariamente como limite a experiência semântica da história

* Transcendente é o que ultrapassa os limites da experiência possível. Transcendental, em Kant, refere-se ao conhecimento das condições *a priori* da experiência. [N.R.]

absoluta, instituída por volta de 1780. Somente as estruturas temporais (e com isso queremos designar aquelas estruturas internas imanentes às circunstâncias em que se deram os eventos, ou que, pelo menos, aludam a elas) são capazes de articular o espaço da experiência histórica como um campo de pesquisa próprio, a partir da perspectiva imanente à materialidade dos eventos.

Essa antecipação nos leva ao melhor delineamento da questão: saber até onde existem diferenças de fato entre a moderna "história absoluta" e a variada história de tempos anteriores. Essa antecipação nos possibilita o acesso ao caráter singular das histórias anteriores ao século XVIII, sem que seja necessário desconsiderar a semelhança destas entre si, assim como diante da nossa história moderna.

Finalmente, a questão sobre as estruturas temporais é suficientemente formal para poder evidenciar possíveis formas do transcorrer histórico, assim como sua descrição, sem prejuízo de seus significados míticos ou teológicos. Com isso ficará claro que muitos campos que hoje definimos como uma problemática genuinamente histórica foram vistos no passado sob outras premissas, sem que se identificasse a "história" como objeto de conhecimento. Faltou, até o século XVIII, um conceito geral e comum para todas as histórias, *res gestae* [coisas realizadas], a *pragmata* [os fatos] e a *vitae* [as vidas], que desde então foram subordinadas ao conceito de "história" [*Geschichte*], usado freqüentemente em oposição às ciências da natureza.

Antes de discutirmos alguns exemplos da experiência "pré-histórica" na sua extensão temporal, lembraremos três modos de experiência rigorosamente formalizados:

1. A irreversibilidade dos eventos, o antes e o depois em suas diferentes circunstâncias de desenvolvimento.

2. A capacidade de repetição dos eventos, seja por meio de uma suposta identidade entre eles, seja quando o termo se refere ao retorno de determinadas constelações de fatos, ou ainda por meio de uma relação tipológica e/ou figurativa entre os eventos.

3. A simultaneidade da não-simultaneidade. Dada uma mesma cronologia do tempo natural, pode-se falar de diferentes níveis de transcursos históricos. Nessa fissura temporal podem estar contidas diferentes camadas de tempo, as quais, dependendo do agente histórico ou das situações investigadas, são dotadas de diferentes períodos de duração e poderiam ser medidas umas em relação às outras. Da mesma forma, o

Sem dúvida, a interpretação de que a experiência moderna foi inaugurada apenas com o advento da história em si tem fortes argumentos semânticos em seu favor. Apenas então pôde ser articulada, do ponto de vista lingüístico, uma experiência também inédita, que não poderia ter ocorrido antes. No entanto, o fenômeno semântico que indica o nascimento da moderna filosofia da história não deve ser abordado pela perspectiva dessa filosofia da história. A experiência de uma história em si e para si, dotada tanto de caráter transcendente quanto transcendental,* deveria nos levar a refletir melhor as premissas teóricas da nossa investigação histórica. A fim de garantirmos a unidade da história como ciência, devem ser desenvolvidas premissas teóricas que sejam capazes de trazer à luz tanto experiências passadas, completamente estranhas, como também experiências históricas que nos são próprias. Pois o nosso campo de pesquisa não se restringe apenas àquela história que desde os tempos modernos parece ter se tornado o seu próprio objeto; ele abrange todas as histórias no plural, infinitamente diversas, que se contavam antigamente. Também a sua unidade na velha *Historia universalis* só pode ser comparada com a história absoluta se a investigação for direcionada para possíveis elementos comuns entre uma e outra. É por isso que proponho a investigação das *estruturas temporais* que possam eventualmente ser próprias tanto à história no singular como às histórias no plural.

Nesse questionamento se destaca, naturalmente, um princípio metodológico e um princípio factual. A história como ciência não tem um objeto de estudo que seja exclusivamente seu; ela tem que dividi-lo com todas as ciências sociais e humanas. A história como ciência distingue-se apenas pelos seus métodos e pelas normas, com cujo auxílio ela conduz a resultados comprováveis.

A questão essencial sobre as estruturas temporais deve possibilitar a formulação de questões especificamente históricas, as quais, por sua vez, têm como objeto fenômenos históricos que podem ser isolados pelas outras disciplinas apenas sob outros pontos de vista sistemáticos. Dessa maneira, a questão sobre as estruturas temporais serve à dedução teórica de nosso legítimo campo de pesquisa. Ela oferece um acesso adequado para a abordagem de todo o campo da pesquisa histórica, sem que se tenha necessariamente como limite a experiência semântica da história

* Transcendente é o que ultrapassa os limites da experiência possível. Transcendental, em Kant, refere-se ao conhecimento das condições *a priori* da experiência. [N.R.]

absoluta, instituída por volta de 1780. Somente as estruturas temporais (e com isso queremos designar aquelas estruturas internas imanentes às circunstâncias em que se deram os eventos, ou que, pelo menos, aludam a elas) são capazes de articular o espaço da experiência histórica como um campo de pesquisa próprio, a partir da perspectiva imanente à materialidade dos eventos.

Essa antecipação nos leva ao melhor delineamento da questão: saber até onde existem diferenças de fato entre a moderna "história absoluta" e a variada história de tempos anteriores. Essa antecipação nos possibilita o acesso ao caráter singular das histórias anteriores ao século XVIII, sem que seja necessário desconsiderar a semelhança destas entre si, assim como diante da nossa história moderna.

Finalmente, a questão sobre as estruturas temporais é suficientemente formal para poder evidenciar possíveis formas do transcorrer histórico, assim como sua descrição, sem prejuízo de seus significados míticos ou teológicos. Com isso ficará claro que muitos campos que hoje definimos como uma problemática genuinamente histórica foram vistos no passado sob outras premissas, sem que se identificasse a "história" como objeto de conhecimento. Faltou, até o século XVIII, um conceito geral e comum para todas as histórias, *res gestae* [coisas realizadas], a *pragmata* [os fatos] e a *vitae* [as vidas], que desde então foram subordinadas ao conceito de "história" [*Geschichte*], usado freqüentemente em oposição às ciências da natureza.

Antes de discutirmos alguns exemplos da experiência "pré-histórica" na sua extensão temporal, lembraremos três modos de experiência rigorosamente formalizados:

1. A irreversibilidade dos eventos, o antes e o depois em suas diferentes circunstâncias de desenvolvimento.

2. A capacidade de repetição dos eventos, seja por meio de uma suposta identidade entre eles, seja quando o termo se refere ao retorno de determinadas constelações de fatos, ou ainda por meio de uma relação tipológica e/ou figurativa entre os eventos.

3. A simultaneidade da não-simultaneidade. Dada uma mesma cronologia do tempo natural, pode-se falar de diferentes níveis de transcursos históricos. Nessa fissura temporal podem estar contidas diferentes camadas de tempo, as quais, dependendo do agente histórico ou das situações investigadas, são dotadas de diferentes períodos de duração e poderiam ser medidas umas em relação às outras. Da mesma forma, o

conceito de simultaneidade na não-simultaneidade contém diferentes extensões temporais, que aludem à estrutura prognóstica do tempo histórico, pois cada prognóstico antecipa acontecimentos que já se encontram dispostos no presente, mas ainda não se realizaram.

Conceitualmente, da combinação desses três critérios podem-se depreender as noções de progresso, decadência, aceleração ou retardamento, as noções adverbiais como "ainda não" e "não mais", o "mais cedo que" ou "depois de", o "cedo demais" ou "tarde demais", a situação e a duração, a cujas determinações distintivas devemos recorrer de modo a tornar visíveis movimentos históricos concretos. Tais diferenciações devem ser consideradas para toda proposição histórica que parta de premissas teóricas em direção à pesquisa empírica. É certo que o número de determinações temporais para as circunstâncias históricas pode ser incontável, assim como o número de acontecimentos "únicos" com os quais nos confrontamos *ex post* na realização da ação ou na antecipação do futuro.

De nosso ponto de vista, é necessário antes de tudo articular a diferença entre as categorias temporais naturais e históricas. Existem lapsos de tempo que se estendem o suficiente para que uma batalha possa ser decidida — lapsos de tempo durante os quais o sol parece "ficar parado" — isto é, períodos que cobrem decursos de ação intersubjetiva, quando o tempo natural, por assim dizer, parece estar desativado, desligado. É claro que os eventos e situações mantêm sua relação com a cronologia natural, e é exatamente aí que está contido um pressuposto mínimo de sua interpretação. O tempo natural e a sua sucessão — da forma como sempre os temos experimentado — pertencem às condições dos tempos históricos, mas nunca se diluem neles. Os tempos históricos são dotados de sucessões temporais diferentes dos ritmos temporais regidos pela natureza.

Por outro lado existem tempos "históricos" mínimos,* os quais permitem que o tempo natural seja calculado. Ainda hoje está por se investigar qual é a unidade mínima de rotação dos planetas que se necessita supor e conhecer, antes que possam ser racionalizadas astronomicamente as épocas das estrelas em termos de uma cronologia astronômica na-

* Mais uma vez Koselleck recorre a princípios da lingüística estrutural. Pode-se comparar a noção de "tempos históricos mínimos" às "unidades significativas mínimas", as quais, por um mecanismo de identidade e diferença, dotam de sentido o plano morfológico da linguagem. [N.T.]

tural a longo prazo. Com isso, também o tempo astronômico obtém um valor histórico, ao inaugurar âmbitos de experiência que desvelam projetos que levam para além do ritmo anual.

Hoje parece óbvio que o campo de ação político e social sofreu intenso processo de "desnaturalização", conduzido pelo sistema compulsório da técnica. Seus períodos de tempo não podem mais ser calculados de maneira tão precisa a partir da natureza. No entanto, é preciso indicar que, nos países industrializados, a parte agrária da população, cujas tarefas diárias permaneceram regidas pelo tempo da natureza, diminuiu de 90% a 10%, e mesmo esses dez por cento restantes vão se tornando hoje independentes dos determinantes naturais. Certamente, a dominação científica e técnica da natureza tornou mais breves os períodos necessários à decisão e à ação na guerra e na política, ao aliviá-las das instabilidades causadas pelas forças da natureza. Isso, no entanto, não quer dizer que as margens de ação tenham sido ampliadas. Pelo contrário, o espaço da ação política parece atrofiar-se, à medida que se torna dependente das circunstâncias técnicas, de modo que estas últimas — de maneira aparentemente paradoxal — podem ser entendidas como um fator de retardamento do planejamento político. Essas reflexões devem nos indicar apenas que a desnaturalização dos tempos históricos, embora possa ser comprovada, pode ser condicionada em primeira linha pelo aparato técnico e industrial. É o progresso técnico, junto com suas conseqüências, que fornece o substrato empírico da "história absoluta". Ele diferencia a modernidade daqueles processos civilizatórios registrados nas culturas desenvolvidas do Mediterrâneo, da Ásia e da América pré-colombiana. As relações entre tempo e espaço transformaram-se, primeiro gradativamente, depois de forma decisiva nos séculos XIX e XX. As possibilidades de trânsito e de comunicação provocaram a existência de formas de organização inéditas e completamente diferentes.

Ora, não se está querendo afirmar que as condições intersubjetivas de ação política do século XX decorrem somente da técnica e que só hoje se conhece o tempo histórico produzido pelo homem. Ao contrário, encontra-se hoje em circulação uma gama de determinações temporais cuja descoberta, experiência e fixação escrita deve ser atribuída aos gregos ou aos judeus. Lembremos aqui as correntes de motivação ou as formas de procedimento que Tucídides ou Tácito formularam em seu contexto de atuação. Ou lembremos as possíveis relações entre senhor e escravo, exemplificadas por Platão em sete diferentes tipos, representados por fi-

guras principais da ordem política, as quais, na sua contradição, são igualmente as forças motrizes do movimento histórico.[3] São freqüentes, nos textos clássicos, momentos temporais que ainda hoje podem/devem ser utilizados como uma espécie de padrão do conhecimento histórico. Existem estruturas temporais do cotidiano, da política e das relações sociais que até hoje não foram ultrapassadas. Daremos, a seguir, algumas indicações.

1. Sem conhecer um conceito que designasse a história, os gregos foram capazes de isolar os tempos imanentes aos eventos. Em Heródoto encontramos aquela disputa sofística na qual se discutiu a Constituição ideal.[4] Enquanto os defensores da aristocracia e da democracia colocavam em evidência as respectivas Constituições, considerando inadequados outros tipos de Constituição, Dario procedeu de outra forma: descreveu o decurso cronológico imanente que impulsionaria, mais cedo ou mais tarde, por força das desordens intestinas, cada aristocracia e cada democracia à monarquia. Conseqüentemente, para ele já se deveria introduzir a monarquia imediatamente, pois este era o regime que dispunha da melhor Constituição e que, de qualquer modo, impor-se-ia no decorrer do tempo. Além de todos os argumentos constitucionais e técnicos, ele empresta à monarquia uma forma de legitimidade histórica que a distingue das outras Constituições. Para nós, tal modo de comprovação pode ser qualificado como especificamente histórico. O antes e o depois, o antigamente e o posteriormente adquirem, do ponto de vista das formas de governo, uma força comprobatória imanente ao próprio decorrer cronológico da ação, que iria penetrar nas formas de relacionamento político.

Lembremos igualmente do terceiro livro das leis, de Platão.[5] Em linguagem de hoje, Platão investigou a história do nascimento da diversidade constitucional daquela época. Embora ele se sirva, no seu *flashback* "histórico", dos mitos e dos poetas, o procedimento de comprovação histórica reside, a nosso ver, na pergunta sobre o suposto período de tempo necessário para o surgimento das então conhecidas formas de Constituição. Somente depois de uma unidade mínima de duração da experiência ou de perda da experiência teria sido possível o desenvolvimento de uma Constituição patriarcal e, derivando desta, uma Constituição aristocrática ou monarquista, seguida finalmente de uma Constituição democrática. Platão trabalhou, hoje poderíamos dizer, com hipóteses temporais, de modo a deduzir uma gradação temporal e histórica da história

das constituições a partir desta última. Além disso, o *flashback* é historicamente refletido, pois Platão acrescenta que só a partir dos eventos passados se pode aprender aquilo que poderia ter acontecido de melhor maneira.

Entretanto, não seria possível antecipar experiências que só poderiam ter sido colecionadas depois do decurso de determinados prazos.[6] Também aqui encontramos um pensamento eminentemente histórico, que se orienta a partir de sucessões temporais e não permanece mais atado a uma pré-história heróica no sentido dos logógrafos.* O esquema polibiano de declínio, que se realiza em três gerações, se comparado às reflexões "hipotéticas" de Platão, é muito menos elástico e mais difícil de se verificar empiricamente.[7] Todas essas teorias da sucessão das Constituições têm como ponto comum o fato de que espaço político da experiência permanece limitado pela natureza. Considerava-se apenas um número determinado de possíveis formas constitucionais, e a proeza da política consistia em escapar da ameaça da decadência natural, instituindo uma forma jurídica mista. A arte de uma forma mista de Constituição era tarefa "histórica" que fora desde sempre objeto de reflexão por Platão, passando por Aristóteles até Cícero. Sem conhecer ou até mesmo formular um campo da "história absoluta", encontra-se registrada nesses exemplos, em oposição ao mito (ainda que fazendo uso dele), uma circunstância finita de possíveis formas constitucionais que, embora possam ser repetidas, são determinadas de tal modo que não podem ser trocadas uma pela outra aleatoriamente. Tais formas estão sujeitas a condicionamentos imanentes, tal como Aristóteles as tinha analisado na política, tendo criado, a fim de transpô-las, um espaço "histórico" em parceria com seu próprio tempo.

As categorias temporais formais, acima citadas, são parte da forma de pensar dos antigos gregos. Ainda que, sob essa perspectiva, a história [*Historie*], como disciplina e investigação (para falarmos como Christian Meier) tenha por objeto tudo o que diz respeito aos homens, ultrapassando, dessa forma, o domínio daquilo que foi mais tarde efetivamente designado como histórico [*Geschichtlichen*], ela pode muito bem comportar a distinção entre decursos temporais irreversíveis e períodos de tempo determinados pelo "destino" histórico. De forma implícita, os antigos desenvolveram teoremas sobre determinados lapsos de tempo den-

* Primeiros escritos gregos. [N.R.]

tro, dos quais era possível pensar a mudança constitucional, ainda que sob circunstâncias já dadas. Trata-se de tempos de qualidade histórica, certamente condicionados pela natureza e que, por conta disso, permanecem ligados a ela, mas cujas estruturas genuínas já avançam em direção ao conhecimento histórico.

A isso se acrescenta o fato de que, no campo da experiência dos antigos gregos, as diferentes Constituições eram, ao mesmo tempo, diferentes também do ponto de vista de sua gradação histórica, o que permitia sua comparação. A sucessão da não-simultaneidade, que resultava do princípio diacrônico, era igualmente reconhecível como a qualidade simultânea da não-simultaneidade — o que foi magistralmente desenvolvido no *Proêmio* de Tucídides.

Nessa experiência estava incluída a capacidade de repetição das histórias ou, no mínimo, de suas constelações, de onde se pode derivar seu caráter exemplar e didático. Esse complexo manteve-se assim até parte do século XVIII. Examiná-lo como uma unidade seria aplicar uma regra fundamental de nossa disciplina, uma vez que também os esforços teóricos em prol das condições de comparação vêm encolhendo junto a nossos colegas de ofício por causa da precedência metodológica dada à determinação cronológica das épocas.

Façamos aqui uma referência a mais a um conceito de tempo "historicamente imanente" derivado do mundo natural: trata-se da metáfora anatômica.[8] O Direito Natural se apropriou dela e a desenvolveu, na época do barroco, como alegoria da *societas perfecta*. Comuns desde a Antigüidade, as comparações entre as Constituições e o corpo humano, suas funções e suas doenças produzem determinadas constantes de cunho natural, pelas quais se podem medir distanciamento ou aproximação. Trata-se de constantes naturais que, por seu turno, produzem determinações temporais não deriváveis de uma cronologia exclusivamente natural, isto é, biológica ou astronômica. No entanto, a dinâmica histórica só pode ser reconhecida como tal porque sua interpretação continuou ligada a categorias oriundas da natureza. Permanece sem resposta a questão sobre a possibilidade de a "história absoluta" ser capaz de escapar a essa interpretação quase obrigatória, cuja predominância se estende desde a Antigüidade até as doutrinas do Direito Natural do século XVIII. Pressupõe-se que não escape a esse entendimento, pois os condicionamentos naturais, encontrados em todas as histórias — mais aqui, menos acolá — não podem ser, por seu turno, inteiramente historicizados.

2. Um outro campo de experiência se abre quando se interroga a tradição judaico-cristã. Nela estão contidas determinações temporais de ordem teológica que se colocam em diagonal em relação aos fundamentos "empíricos". Sem abordar a "história", as interpretações judaico-cristãs introduzem critérios que, indiretamente, apontam para estruturas históricas jamais antes formuladas em qualquer outro lugar. Os judeus foram capazes de incluir o inimigo em sua perspectiva, mas de maneira diferente dos gregos — veja-se a contribuição de Heródoto e o mandamento metodológico de Luciano. Da vitória de seus inimigos, os judeus extraíram um sentido para sua própria história. Eles lograram incorporar as derrotas como penitência, como castigos que foram capazes de suportar. Tão logo os judeus deram conta de si como o povo escolhido por Deus, puderam integrar as potências orientais na sua própria história. A falta de uma história universal da humanidade no Velho Testamento não significa que a humanidade não tenha integrado sua própria história.

Como outro exemplo do enorme poder de transformação de que são dotadas as experiências e os questionamentos teológicos para o conhecimento histórico, citamos Santo Agostinho. Sem dúvida, em seu caso trata-se de uma síntese da forma de pensar da Antigüidade e da cultura judaico-cristã. Ainda que a motivação apologética ressoe sempre ao longo da obra de Santo Agostinho, sua doutrina dos dois reinos possibilitou-lhe desenvolver uma "resposta duradoura" para cada situação histórica. Nem o decurso linear nem suas determinações de conteúdo caracterizam as proposições temporais e históricas de Santo Agostinho. Trata-se de uma experiência temporal interna, articulada teologicamente por ele,[9] que lhe possibilitou relativizar todo o espaço dos acontecimentos terrenos. Tudo o que acontece sobre a Terra é passível de repetir-se, de um ponto de vista estrutural. Isso quer dizer que o acontecimento, tomado isoladamente, é ele mesmo destituído de importância. O acontecimento só se torna único e adquire seu sentido mais elevado quando é relacionado ao futuro teológico e ao Juízo Final. Ao atribuir à história um sentido para além de si mesma, Santo Agostinho conquista uma liberdade de interpretação para o fazer e o sofrer humanos, que lhe confere uma habilidade superior para enxergar de maneira especialmente precisa os acontecimentos terrenos.

Certamente, Santo Agostinho recorreu a diversas doutrinas da Idade do Mundo, seja a das três fases (antes, durante e depois do advento da Lei), seja a doutrina das *aetates*. Tais periodizações, que vão desde a mi-

tologia até a moderna filosofia da história, ocupam-se essencialmente das representações da origem e do fim, redefinindo continuamente a própria situação de acordo com configurações gerais do início e do fim dos tempos. Nesse sentido, elas permanecem interpretações trans-históricas. O que foi decisivo para Santo Agostinho — e que vale para todas as tentativas de transformar as doutrinas da Idade do Mundo em determinações históricas do tempo — foi o fato de que as doutrinas da Idade do Mundo eram concebidas de tal maneira que se acreditava que, depois do nascimento de Cristo, vivia-se a última delas. Desde então não poderia acontecer mais nada de novo, pois o mundo se encontrava sob a perspectiva do Juízo Final. O sexto *aetas* é o último e, portanto, estruturalmente idêntico a si mesmo. Com isso, Santo Agostinho colocava-se em dupla vantagem. Empiricamente, nada mais poderia surpreendê-lo, mas, do ponto de vista teológico, tudo era inédito e renovado. Santo Agostinho pôde definir o tempo — na medida em que este não era nada mais do que o modo de experiência interior de si mesmo como criação de Deus — como tensão anímica direcionada para o futuro. No entanto, esse futuro coloca-se teologicamente em diagonal em relação às histórias empíricas, ainda que ele próprio as estabeleça como histórias finitas. Desse modo, Santo Agostinho esboça um horizonte para a *civitas terrena*, dentro do qual formula uma série de regularidades que, em sua estrutura formal, delineiam as condições de um possível movimento histórico. Santo Agostinho formulou regras de longo prazo de natureza aparentemente extratemporal, as quais, no entanto, são necessárias também para o conhecimento do movimento histórico: elas oferecem um padrão com o qual é possível enxergar as regularidades passíveis de comparação; oferecem constantes, de modo que se possam elaborar prognósticos. Pois não existem prognósticos face ao absolutamente desconhecido; mesmo as mudanças esperadas pressupõem um nível mínimo de constância também na alteridade. Assim, Santo Agostinho formula a regra *Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt*:[10] que o homem não se afaste da paz, mas sim que procure a paz que seja a sua própria. A falta de paz no plano terreno não se deve à ausência de amor do homem por ela, mas sim ao fato de que sempre ao menos dois indivíduos diferentes a ela almejam, o que acaba por gerar situações de conflito que impedem o próprio advento da paz. Com isso, o tempo adquire sua qualidade histórica. É certo que Santo Agostinho deduziu esse axioma da base teológica de sua doutrina da paz justa, possível de se dar apenas no outro Reino. Entretanto, com isso também o campo da *civitas terrena* adquire motivações de longo prazo peculiares a estruturas históricas de ação, que mesmo em uma paz justa não têm sua manutenção garantida; mesmo aspirando por essa paz, tais estruturas não possuem qualquer garantia para sua realização.

Agostinho deriva uma regra semelhante de sua doutrina da guerra justa: também a motivação justa de uma guerra, que ele formula como postulado moral, não assegura que essa guerra seja realmente justa. Aqui, Santo Agostinho desenvolve também, em princípio do ponto de vista teológico, um fator de movimento que lhe permite deduzir permanentemente o decurso terreno das coisas a partir da relatividade e da limitação da justiça então reinante.[11]

Santo Agostinho deduz da história do Império Romano uma outra regularidade desse tipo, cujo sentido imanente ele despojou do teor teológico. Quanto maior se torna um Império, tanto mais agressiva e belicosa se torna sua política de segurança e defesa; quanto mais fracos os inimigos externos, tanto mais ameaçada se torna a paz interna. Como um líquido em vasos comunicantes, assim também cresce proporcionalmente o perigo de uma guerra civil à medida que um Império se expande e se estabiliza na direção exterior.[12]

Portanto, em virtude das suas interpretações teológicas, Santo Agostinho foi capaz de formular juízos, no campo do "sempre igual", os quais, também na ausência das premissas teológicas, evidenciam a existência de condicionantes temporais. Modernamente falando, Santo Agostinho provê o pensamento cronológico de categorias formais que atuam como rede de condições para um possível movimento histórico. O conteúdo de suas proposições estruturais de longo prazo refere-se sempre à finitude das constelações históricas e, com isso, também à sua temporalidade. A reprodução dessas constelações é dada como provável, desde que sob circunstâncias passíveis de comparação.

Como último exemplo daquilo que consideramos formas autênticas de conhecimento histórico em roupagem teológica, citamos Bossuet, cujo *Discours sur l'histoire universelle* remete ainda a Santo Agostinho. Seguindo a teodisséia agostiniana, Bossuet formula afirmações que, sem que tenham necessariamente de ser lidas sob o ponto de vista teológico, contêm uma capacidade teórica semelhante àquela que Lübbe reivindica para a filosofia da história de Hegel. A constante diferença entre o planejamento feito pelos homens e sua realização, entre ação desejada e

seus indesejados efeitos, ou entre o fazer inconsciente e o propósito voluntário é derivada, segundo Bossuet, da vontade divina. As antigas meditações teológicas sobre a diferença abismal entre Providência divina e planejamento humano adquirem, com isso, valor histórico. Uma vez o foco do questionamento sendo deslocado da Providência e seus efeitos para a surpreendente diferença entre planejamento e resultado, o epifenômeno teológico se torna um fenômeno histórico. Dessa forma torna-se possível visualizar o processo de desenvolvimento temporal das estruturas históricas. Com Bossuet, a heterogonia dos fins ganha uma interpretação mais laica e terrena do que com Santo Agostinho. Lembremos do antigo *topos* de Bossuet: causas e efeitos encontram-se relacionados ao longo dos séculos, mas essa relação só pode ser reconhecida pelo historiador sob a condição de uma Providência *ex post*.[13] Tais trajetórias de desenvolvimento a longo prazo, que ultrapassam a experiência dos contemporâneos de uma época, não têm mais nada a ver com doutrinas das Idades do Mundo de caráter mítico ou teológico. É certo que elas provêm da Doutrina da Providência, de cuja intenção pressuposta decorrem as cadeias de causalidade a longo prazo. Mas, se a Providência, como instituição divina, desaparece, o planejamento humano não entra em seu lugar. Em vez disso, emerge o perspectivismo, o qual, como em Fontenelle, permite aos observadores da história descobrir aquela "história absoluta", capaz de instituir circunstâncias geradoras de efeito ao longo de diferentes gerações.

Pode-se considerar que o homem que planeja é um herdeiro da Providência divina. Sob essa perspectiva, a moderna filosofia da história seria, de fato, produto da secularização, tomando a expressão de Gilson, uma metamorfose da doutrina agostiniana dos Dois Reinos.[14] Contudo, mais esclarecedora é a questão que se coloca aqui a respeito das estruturas temporais, ou seja, de como (já) foram formuladas no âmbito de uma experiência histórica teológica. Se refletirmos sobre isso, poderemos encontrar talvez também um critério comum a uma possível crítica à utopia. Dependeria de encontrarmos estruturas temporais que tanto pudessem definir o empirismo da escatologia teológica quanto o empirismo da utopia histórico-filosófica como irreais. Não que com isso a eficácia histórica de tais posições fosse negada, mas certamente se poderia responder melhor à questão de sua (in)capacidade de realização.

Nesse contexto, seria necessário também investigar os referenciais tipológicos e figurativos que o tempo profético em si (Bossuet)[15] deve

conter. Se as doutrinas de desenvolvimento moderno, que compreendem tipologicamente as fases da Revolução Francesa, são meramente uma secularização, ou se configuram uma forma de conhecimento factual, é uma pergunta que permanece em aberto. Em todo caso, todas as proposições temporais citadas até aqui foram formuladas em um contexto de sentido pré-moderno, nunca direcionado à "história em geral" ou "história absoluta", mas que se desenvolveu tangencialmente a todas as histórias particulares possíveis. Chegou-se então ao que hoje chamamos de história, mas nunca foi possível esclarecer a história a partir da própria história. A ligação com o mundo natural, peculiar aos decursos históricos no mundo da experiência da cosmologia grega e da *ordo temporum* teológica da doutrina de salvação judaico-cristã continha conhecimentos históricos que só puderam ser apreendidos porque se abriu mão de uma totalidade da história. A questão aqui formulada, sobre a natureza daquilo que liga a história moderna, como hoje a entendemos, à variedade de histórias particulares do passado como um todo, está com isso parcialmente respondida. É possível que tenhamos vislumbrado o fato de que estruturas históricas e experiências temporais tenham sido formuladas muito tempo antes que a "história em si e para si", a história do progresso e do historicismo, fossem semanticamente apreensíveis.

Concluindo, questionamos de maneira inversa: em virtude de quais categorias a história, em seu sentido moderno, pode ser diferenciada daquelas regularidades identificadas em processos passíveis de repetição que vimos apontando até aqui?

Para responder esta pergunta temos que introduzir na nossa hipótese coeficientes de movimento e de aceleração que não derivam mais — como antes — da expectativa do Juízo Final, mas que sejam adequados a um mundo cada vez mais transformado e transformável pela técnica.

Nosso moderno conceito de história contribuiu para a consolidação das determinações especificamente histórico-temporais de progresso e de regressão, de aceleração e de retardamento. Por meio do conceito "história em si e para si" o moderno campo de experiência foi apreendido assim, como moderno, sob diferentes pontos de vista. O conceito se articula como um *plurale tantum* [só plural], um coletivo singular que apreende ao mesmo tempo a interdependência dos eventos e a intersubjetividade dos decursos das ações. Ele indica o ponto de convergência entre a história como *Historie* e a história como *Geschichte*, no qual se encontram os principais aspectos transcendentais e histórico-filosóficos. Por

fim, a expressão registra a passagem da noção de história universal como um conjunto composto por unidades separadas, um agregado, ao conceito de história universal como sistema,[16] com o que a necessidade de uma teoria da história foi conceitualmente compreendida e relacionada à noção do globo terrestre como esfera de ação.

Desde então tornou-se possível compreender a história como um processo, desencadeado por forças imanentes não mais derivadas de determinações naturais e, com isso, não mais explicável, de forma suficiente, a partir de relações causais. A dinâmica da modernidade histórica é uma dinâmica *sui generis*. Trata-se de um processo de resultados, cujo sujeito ou sujeitos podem ser investigados somente na reflexão sobre o processo, sem que com isso o próprio processo se faça determinável. Com isso, a teologia divina de outrora cai na ambigüidade do planejamento humano, o que pode ser verificado na ambivalência do conceito de progresso, que sempre tem de ser identificado ao mesmo tempo como finito e infinito, quando fora de seu campo semântico original, que remete ao espaço e ao mundo natural.* De igual forma, o moderno conceito de história extrai sua ambivalência da obrigação de ter que ser pensado como um todo (ainda que fosse por razões estéticas), mas que ao mesmo tempo jamais pode ser dado como terminado, pois o futuro permanece desconhecido, ainda que de forma conhecida.

Tradução de Wilma Patrícia Maas e Fabiana Angélica do Nascimento
Revisão de Marcos Valério Murad

* Em alemão, progresso é *Fortschritt*, literalmente, um passo que se dá à frente, cobrindo uma distância geográfica em relação ao mundo natural. [N.T.]

CAPÍTULO 7

Representação, evento e estrutura*

O problema da representação, isto é, da maneira como a história [*Historie*] narra e descreve, remete, no campo do conhecimento, a diferentes dimensões temporais do movimento histórico. A constatação de que uma "história" já se encontra previamente configurada antes de tomar a forma de uma linguagem limita não só o potencial de representação como também exige do historiador que se volte necessariamente à fonte em busca de fatos. Esta contém indicadores de sucessão temporal muito diversos. Por conta disso, da perspectiva do historiador, a questão pode ser revertida: trata-se de diferentes camadas de tempo que, por sua vez, exigem diferentes aproximações metodológicas. Isso leva o historiador a estabelecer um pressuposto: conforme o resultado da investigação, serão utilizados diferentes meios de comunicação do conteúdo, nos quais, para usarmos uma expressão de Santo Agostinho, *narratio demonstrationi similis (est)*.[1] Antecipando a minha tese: na prática, o limite entre a narração e a descrição não pode ser mantido; já na teoria dos tempos históricos, os níveis que abrigam as diferentes extensões temporais não se interpenetram completamente. Para explicar melhor esta tese, partimos do princípio de que "eventos" só podem ser narrados e "estruturas" só podem ser descritas.

1. Eventos, que são isolados *ex post* da infinidade dos acontecimentos — ou, para usar uma linguagem burocrática, são retirados dos arquivos —, podem ser experimentados pelos próprios contemporâneos como um conjunto de fatos, como uma unidade de sentido que pode ser narrada. É essa provavelmente a causa da prioridade dada aos relatos feitos por testemunhas oculares que, até o século XVIII inclusive, valeram como fontes primárias especialmente confiáveis. Reside aí a extrema valoriza-

* Esta contribuição é fruto de uma discussão mantida durante uma reunião do grupo "Poetik und Hermeneutik", em 1970. Os resultados das discussões foram publicados por Wolf-Dieter Stempel e por mim sob o título *Geschichte: Ereignis und Erzählung*, Munique, 1972 ("Poetik und Hermeneutik" V). Minha contribuição refere-se especialmente às intervenções dos senhores Fellmann, Fuhrmann, Jauss, Lübbe, Stierle, Stempel, Szondi e Taube, a quem expresso aqui os meus cordiais agradecimentos pelas sugestões.

ção, como fonte, de uma "história" transmitida pela tradição, que reproduz um acontecimento a ela contemporâneo.

O pano de fundo no qual diferentes acontecimentos se organizam em um evento é, antes de tudo, a cronologia natural. A exatidão cronológica na classificação de todos os elementos que constituem os eventos pertence por isso ao postulado metodológico da narrativa histórica. Neste caso existe, no sentido de uma sucessão temporal histórica, um "limite da segmentação em unidades mínimas" (Simmel),[2] abaixo do qual o evento se dissolve. A unidade de sentido que faz dos diferentes acontecimentos um evento é composta de um mínimo de "antes" e "depois". As circunstâncias ao longo das quais se dá um evento, seu antes e seu depois, podem ser estendidas; sua consistência permanece, entretanto, presa à sucessão temporal. Mesmo a intersubjetividade de uma conjuntura de eventos deve, enquanto os atores a realizam, manter-se aderida ao esquema das seqüências temporais. Basta pensarmos nas histórias das eclosões das guerras em 1914 e em 1939. O que realmente aconteceu, justamente por conta da interdependência das ações e omissões, só pode ser visto decorridas as primeiras horas, o dia seguinte...

A transposição de experiências outrora imediatas em conhecimento histórico — entendida como o rompimento de um horizonte de expectativa, que deixa à mostra um sentido inesperado — permanece sempre comprometida com a seqüência cronologicamente mensurável. Também *flashbacks* ou avanços em direção ao futuro como meio estilístico de representação (é só lembrarmos os discursos de Tucídides) servem para elucidar o momento crítico ou decisivo no decurso da narrativa.

O antes e o depois constituem o horizonte de sentido [*Sinnhorizont*] de uma narrativa — "*veni, vidi, vici*" — mas somente porque a experiência histórica que constitui o evento está necessariamente inserida na sucessão temporal. Desse modo, a sentença de Schiller, de que a história do mundo é a história do julgamento do mundo, pode ser lida assim: "O que se perde em um minuto não se recupera em uma eternidade." Mesmo quem se nega a aceitar a pesada conseqüência da frase de Schiller, ou seja, a dissolução da escatologia na realização processual da História, terá que fazer da sucessão do tempo histórico o fio condutor da representação, de modo a tornar possível a narração dos eventos da política, da diplomacia e das guerras, nacionais ou civis, na irreversibilidade de seus decursos.

É certo que a cronologia natural em si é destituída de significado histórico, motivo pelo qual Kant demandou que a cronologia se orientasse pela história e não o inverso, a historia pela cronologia.[3] Para que se constituísse uma cronologia histórica — também para os eventos — era necessário "estruturá-la". Por isso se pôde falar, em princípio, de uma estrutura diacrônica, o que hoje pode soar estranho. Há estruturas diacrônicas que são inerentes ao decurso de eventos. Toda história revela que seu ponto de partida, seus grandes momentos, suas peripécias, suas crises e seu fim são inteligíveis também para os atores participantes. Na existência de alternativas, no número de participantes, sobretudo na limitação ou no estabelecimento de ritmos determinados, podem-se reconhecer as condições intrínsecas às seqüências de eventos, que, com isso, adquirem sua estrutura diacrônica. Por isso, em um determinado nível de abstração ou com uma dada tipologia, torna-se possível comparar seqüências de revoluções, guerras e histórias constitucionais. Além de tais estruturas diacrônicas ligadas aos acontecimentos, há também estruturas a longo prazo, expressão de uso mais corrente hoje em dia.

2. Sob os preceitos das questões propostas pela história social, o termo "estrutura" foi admitido à história mais recente, especialmente por meio da expressão "história estrutural".[4] Desde então, são entendidas como estrutura — em relação à sua temporalidade — aquelas circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão dos eventos passados. Elas implicam maior duração, maior estabilidade, alterando-se em prazos mais longos. Utilizando-se as categorias de média e longa duração pôde-se formular de maneira mais precisa o que, na linguagem do século XIX, era conceituado e compreendido como "estado de fato" [*Zustände*]. A referência a uma "justaposição de camadas" [*Schichtung*], cujo sentido original é espacial, tendendo ao estático, está presente no radical do substantivo "história" [*Geschichte*]. Dessa forma, ao utilizarmos a expressão "história estrutural" [*Strukturgeschichte*], estamos aludindo de forma dupla e metafórica a esse sentido literal lembrado pela etimologia da palavra.

Ao passo que anterioridade e posterioridade são elementos constitutivos necessários à narração dos eventos, a precisão de limites nas determinações cronológicas é, evidentemente, muito menos significativa na descrição de estados ou situações de longo prazo. Isso já pode ser observado nos fenômenos estruturais que, sem dúvida, precedem e integram

eventos momentâneos, mas cuja posição em relação a esses mesmos eventos se define de maneira diferente de uma mera relação de anterioridade cronológica. Citamos como exemplo algumas estruturas: modelos constitucionais, formas de domínio que não se modificaram da noite para o dia, mas que são pressupostos da ação política. Ou ainda as forças produtivas e as relações de produção, que se transformam apenas a longo prazo e, às vezes, aos empurrões, mas que, de toda maneira, condicionam os acontecimentos sociais e atuam em conjunto com eles. Fazem parte desse grupo de fatores as constelações amigo-inimigo, que decidem a guerra e a paz, mas que também podem prolongar-se sem que com isso sejam favorecidos os interesses de um ou outro oponente, o que torna esse processo controverso. A isso acrescentamos circunstâncias geográficas e espaciais, conjugadas à capacidade técnica, a partir das quais se originam alternativas de ação política de longo prazo, assim como formas de relações econômicas ou sociais. É preciso ainda citar formas de comportamento inconscientes, guiadas por instituições ou que criam suas próprias instituições e que tanto ampliam quanto delimitam os campos de ação e de experiência. Ademais, citemos a sucessão natural de gerações que, conforme seu limiar de experiência, podem favorecer a criação de conflitos ou a legitimação da tradição, de forma totalmente independente do comportamento geracional e das seqüências transpessoais. Por fim, devem ser citados aqui também os costumes e os sistemas jurídicos, que regulam os decursos da vida em sociedade e da vida dos Estados, a longo ou médio prazo.

Sem desejar avaliar aqui a relação de tais estruturas, podemos dizer que todas têm em comum o fato de que suas constantes temporais ultrapassam o campo de experiência cronologicamente registrável dos indivíduos envolvidos em um evento. Os eventos são provocados ou sofridos por determinados sujeitos, mas as estruturas permanecem supra-individuais e intersubjetivas. Elas não podem ser reduzidas a uma única pessoa e raramente a grupos precisamente determinados. Metodologicamente, elas requerem, por essa razão, determinações de caráter funcional. Com isso, as estruturas não se tornam grandezas extratemporais; ao contrário, elas adquirem freqüentemente um caráter processual — que pode também se integrar às experiências dos eventos cotidianos.

Há, por exemplo, fenômenos de longa duração que se impõem imediatamente, independentemente de serem combatidos ou favorecidos. Hoje se pode indagar, a respeito do prodigioso desenvolvimento industrial que sucedeu a Revolução de 1848, se ele ocorreu apesar ou por causa da revolução fracassada. Existem argumentos a favor e contra; pode ser que nem um nem outro sejam convincentes, mas ambos remetem à dinâmica que se impôs transversalmente em meio à situação política de revolução e reação. Assim, é possível que a reação, nesse caso, tenha atuado de modo mais revolucionário do que a própria revolução. Se revolução e reação podem ser, ao mesmo tempo, indicadores de uma e mesma dinâmica, que se alimenta de ambos os campos e que foi desencadeada por ambos, então este par de conceitos indica evidentemente um movimento histórico, um avanço irreversível de transformação estrutural a longo prazo, que ultrapassa os prós e contras associados ao sentido político de reação e revolução.

O que hoje se apresenta como reflexão metodológica em relação à história estrutural pode ter feito parte da experiência quotidiana das gerações de então. As estruturas e suas transformações podem ser (re-)convertidas em experiência quando seu período de duração não ultrapassar a unidade de memória das gerações contemporâneas.

Sem dúvida, existem também estruturas que são tão duradouras que permanecem guardadas no inconsciente ou na não-consciência daqueles que a viveram, ou cujas alterações se dão a tão longo prazo que escapam ao conhecimento empírico dos atingidos. Aqui, somente a sociologia ou a história como ciência do passado podem dar notícia que conduza para além dos campos de experiência das gerações contemporâneas de então.

3. Eventos e estruturas têm, portanto, no campo de experiência do movimento histórico, diferentes extensões temporais, que são problematizadas exclusivamente pela história como ciência.

Tradicionalmente, a representação de estruturas aproxima-se mais da descrição, por exemplo, na antiga estatística do absolutismo esclarecido; já a representação dos eventos aproxima-se mais da narração, de forma semelhante à história pragmática do século XVIII. Fixar a "história" desta ou daquela maneira seria impor escolhas inapropriadas. Ambos os níveis, o das estruturas e o dos eventos, remetem um ao outro, sem que um se dissolva no outro. Mais ainda, ambos os níveis alternam-se em importância, revezando-se na hierarquia de valores, dependendo da natureza do objeto investigado.

Assim, as seqüências estatísticas temporais nutrem-se de eventos concretos e individuais, dotados de um tempo próprio, mas que só adqui-

rem significação por força de uma perspectiva estrutural de longo prazo. Narração e descrição se ajustam de modo que o evento se torna um pressuposto para proposições estruturais.

Por outro lado, estruturas mais ou menos duradouras, mas de todo modo de longo prazo, são condições de possibilidade para os eventos. O fato de que uma batalha possa ser decidida nos três tempos do "*veni, vidi, vinci*" pressupõe determinadas formas de dominação, certa capacidade técnica sobre as circunstâncias naturais, assim como uma percepção global das configurações "aliado-inimigo" etc. — estruturas, portanto, que fazem parte do evento que constitui essa batalha e que o condicionam. A história da batalha narrada de maneira apodíctica por Plutarco contém dimensões temporais de diferentes extensões, que estão no centro da narração ou da descrição muito tempo "antes" de serem analisados os efeitos que conferiram "sentido" ao evento da batalha. Trata-se, portanto, de estruturas *in eventu*, para utilizarmos uma expressão de H. R. Jauss, sem prejuízo do pressuposto hermenêutico de que elas só se tornam apreensíveis na sua significação *post eventum*. Tais estruturas correspondem às "causas gerais" de Montesquieu,[5] as quais tornam possível que uma batalha, travada em meio a acasos, possa ser, mesmo assim, decisiva para a guerra.

No que diz respeito aos eventos isolados, pode-se afirmar que certas condições estruturais possibilitam seu transcurso. É possível descrevê-las. Entretanto, elas podem ser também inseridas na narrativa se, entendidas como causas independentes da cronologia, contribuírem para a análise do evento.

Inversamente, certas estruturas só podem ser apreendidas nos eventos nos quais se articulam e por meio dos quais se deixam transparecer. Um processo de conquista de direitos trabalhistas tanto pode ser uma história dramática, no sentido de um "evento", como também um indicador de circunstâncias sociais, jurídicas ou econômicas de longo prazo. Conforme o tipo de investigação, modifica-se a ênfase da história narrada e a forma de reproduzi-la: ela é, então, hierarquizada em níveis temporais de diferentes extensões. Ou bem se problematiza o caráter anterior ou posterior do acontecimento, do processo e de seu ponto de partida e respectivas conseqüências, ou a história é decomposta em seus elementos, destacando-se as condições sociais que permitem compreender o decurso dos eventos. A descrição de tais estruturas pode ser até mesmo "mais dramática" do que a narração do processo propriamente

dito. "A relevância, em perspectiva, de um enunciado narrativo abrangente" (Jauss) — ainda que seja considerada, em termos hermenêuticos, uma *conditio sine qua non* para o conhecimento histórico — transfere suas prerrogativas à relevância, em perspectiva, de uma análise estrutural abrangente.

Esse procedimento de gradação e de estratificação se pode realizar desde o evento isolado até a história universal. Quanto mais rigorosa for a coerência sistemática, quanto mais longos forem os prazos dos aspectos estruturais, tanto menos eles poderão ser narrados em ordem cronológica estrita, com antes e depois. Também a "duração" pode se tornar evento, do ponto de vista historiográfico. Conforme o ângulo da perspectiva, certas estruturas de médio alcance, como a sociedade estamental de tipo mercantil, por exemplo, podem ser integradas, como um complexo único de eventos, a conjuntos de eventos maiores. Nesse caso, elas adquirem importância e valor específicos e se deixam determinar cronologicamente, permitindo definir épocas na evolução do modo e das relações de produção. Uma vez analisadas e descritas, as estruturas podem ser objeto de narrativas, como fatores que pertencem a um conjunto de eventos de outra ordem. A forma mais adequada para se apreender o caráter processual da história moderna é o esclarecimento recíproco dos eventos pelas estruturas e vice-versa.

Permanece, contudo, um resquício irresolúvel, uma aporia metodológica que não permite amalgamar eventos e estruturas. Existe um hiato entre os dois elementos porque suas extensões temporais não podem ser obrigadas à congruência, nem na experiência, nem na reflexão científica. A distinção e delimitação entre evento e estrutura não deve conduzir a que se eliminem suas diferenças, de modo a conservar sua finalidade cognitiva: nos ajudar a decifrar as múltiplas camadas de toda história, como nos lembra a etimologia de "história" [*Geschichte*].

O antes e o depois de um evento conserva características temporais próprias, que jamais se deixam reduzir totalmente às condições de longo prazo. Cada evento produz mais e, ao mesmo tempo, menos do que está contido nas suas circunstâncias prévias: daí advém sua surpreendente novidade.[6] Os pressupostos estruturais para a batalha de Leuthen nunca poderão esclarecer de modo suficiente por que Frederico o Grande venceu a batalha da maneira como venceu. Seguramente, os eventos e as estruturas remetem uns aos outros: a composição do exército de Frederico II, seu sistema de recrutamento, sua implantação dentro de um

sistema agrário como o do leste do Elba, aliados ao sistema fiscal e o "caixa de guerra" constituído sobre essas bases, a arte da guerra de Frederico II dentro da tradição da história militar — tudo isso possibilitou a vitória de Leuthen. Contudo, o 5 de dezembro de 1757 permanece único na sucessão cronológica imanente.

O desenrolar da batalha, seus efeitos políticos e bélicos, a importância da vitória no contexto da Guerra dos Sete Anos, isso só pode ser narrado de maneira cronológica, extraindo daí seu sentido. Mas Leuthen tem um significado simbólico. Já a própria história subseqüente de Leuthen pode ganhar significado estrutural. Ou seja, o evento adquire uma categoria estrutural. Na história da tradição prussiana de Estado, por seu impacto exemplar para a avaliação dos riscos bélicos no planejamento militar da Alemanha prussiana (Dehio), Leuthen converteu-se em um fator duradouro e de longo prazo, que substituiu as condições dadas, constitucionais e estruturais, que, por sua vez, haviam tornado possível a própria batalha.

Se relacionarmos metodologicamente as formas de representação às dimensões temporais subordinadas a elas no "âmbito do objeto" da história, chegaremos às seguintes conclusões: primeiro, os planos temporais, por mais que se condicionem reciprocamente, nunca se fundem totalmente; em segundo lugar, conforme o nível em que se dá a investigação, um evento pode adquirir significado estrutural, assim como, da mesma forma, e em terceiro lugar, a "duração" pode converter-se em evento.

Isso nos conduz à relação, do ponto de vista da teoria do conhecimento, entre os conceitos de evento e estrutura, os quais foram esboçados, até aqui, apenas no que diz respeito à sua forma de representação e aos correspondentes planos temporais.

4. Seria errôneo querer atribuir aos "eventos" um conteúdo maior de realidade do que às assim chamadas estruturas, só porque os eventos, no desenrolar concreto de um acontecimento, permanecem atados ao antes e ao depois ligados à cronologia natural, empiricamente verificável. A história seria diminuída, se ela se obrigasse somente à narração, em detrimento de uma análise de estruturas cuja efetividade está em outro nível temporal, não sendo menor por isso.

Ora, trata-se de um procedimento historiográfico comum, hoje em dia, alternar os níveis de argumentação, deduzindo um de outro — ainda que esse outro seja de natureza totalmente diversa. Infelizmente, porém,

a simples alternância dos níveis temporais, com a passagem do evento para a estrutura e vice-versa, não resolve em nada o problema: tudo pode ser explicado, mas não de qualquer maneira. Quais explicações são válidas, ou deveriam ser, só pode ser decidido estabelecendo-se um pressuposto teórico. Que estruturas permitem estabelecer o âmbito das histórias singulares possíveis? Que fenômenos podem se tornar eventos, que eventos devem ser integrados à trama da história passada?

É característico da historicidade de nossa disciplina o fato de que as diferentes questões preliminares não possam ser reduzidas a um denominador comum; esclarecer seus níveis de temporalidade é um imperativo metodológico. Eventos e estruturas são igualmente "abstratos" ou "concretos" para o conhecimento histórico — isso vai depender do nível temporal em que nos colocamos. Com isso, ficar a favor ou contra a realidade histórica do passado não é uma alternativa.

A esse respeito sejam permitidas duas considerações relevantes do ponto de vista da teoria do conhecimento: o conteúdo factual estabelecido *ex post* aos eventos investigados nunca é idêntico à totalidade das circunstâncias passadas, supostamente tomadas como reais naquele momento. Todo evento investigado e representado historicamente nutre-se da ficção do factual, mas a realidade propriamente dita já não pode mais ser apreendida. Com isso não se quer dizer que o evento histórico seja estabelecido sem cuidado ou de maneira arbitrária, uma vez que o controle das fontes assegura a exclusão daquilo que não deve ser dito. Mas esse mesmo controle não prescreve aquilo que pode ser dito. Pode-se considerar que o historiador, de um ponto de vista negativo, está sujeitado pelos testemunhos da realidade passada. Por outro lado, de um modo positivo, quando interpreta um evento a partir das fontes, ele se aproxima daquele narrador literário que se submete à ficção contida nos fatos para tornar mais verossímil a sua narrativa.

Assim, de acordo com a teoria do conhecimento, o conteúdo factual dos eventos passados que são relatados não é maior do que o conteúdo factual das estruturas, que talvez ultrapassem o limiar do conhecimento empírico das gerações que os viveram. Estruturas de longa duração, não apreensíveis pela consciência dos contemporâneos, podem até mesmo ser — ou ter sido — tão mais "efetivas", quanto menos estiverem integradas à totalidade constituída pelo evento singular, empiricamente apreensível. Mas isso só pode se dar no plano hipotético. A ficcionalidade dos eventos narrados corresponde, no nível das estruturas, ao caráter hipotético de

sua "realidade". Ora, sem dúvida, tais afirmações da teoria do conhecimento não podem impedir o historiador de se servir da ficcionalidade e das hipóteses para comunicar lingüisticamente a realidade passada como um resultado de um estado de coisas empiricamente assegurado.

Mas, para isso, o historiador precisa lançar mão de conceitos históricos que, ao mesmo tempo em que recobrem a massa de constelações de eventos passados, devem ser entendidos hoje, por ele mesmo e por seus leitores. Nenhum evento pode ser relatado, nenhuma estrutura representada, nenhum processo descrito sem que sejam empregados conceitos históricos que permitam "compreender" e "conceitualizar" [*"begreifen"*]* o passado. Ora, toda conceitualização [*Begrifflichkeit*] tem alcance mais vasto do que o evento singular que ela ajuda a compreender. As categorias empregadas na narração de um evento singular, por meio da linguagem, não possuem a mesma unicidade temporal que pode ser atribuída ao próprio evento. À primeira vista, essa afirmação é trivial. Entretanto, ela deve ser lembrada para elucidar a exigência estrutural que decorre do emprego não usual de conceitos históricos.

O estudo da semântica histórica[7] mostra que todo conceito que faz parte de uma narrativa ou de uma representação — por exemplo, Estado, democracia, exército, partido, para citar apenas conceitos gerais — torna inteligíveis contextos, precisamente por não reduzi-los à sua singularidade histórica. Os conceitos não nos instruem apenas sobre a unicidade de significados (sob nossa perspectiva) anteriores, mas também contêm possibilidades estruturais; colocam em questão traços contemporâneos no que é não-contemporâneo e não pode reduzir-se a uma pura série histórica temporal.

Conceitos que abrangem fatos, circunstâncias e processos tornam-se, para o historiador — que se serve deles nos procedimentos cognitivos — categorias formais que podem ser colocadas como condições para histórias possíveis. Somente os conceitos providos de duração, aptos a uma utilização reiterada em outros contextos, e que remetam a um referencial empírico — ou seja, conceitos de caráter estrutural — permitem que uma história que em seu momento foi dada como "real" possa ser hoje dada como possível e, com isso, ser representada.

* O sentido dicionarizado do verbo *begreifen* é "compreender, entender". No entanto, *begreifen* dá origem ao substantivo *Begriff*, literalmente, "conceito". As aspas são do original. [N.T.]

5. A partir da diferente coordenação entre eventos e estrutura, assim como do significado (que se altera a longo prazo) dos conceitos históricos, podemos deduzir a mudança que afeta o velho provérbio *Historia magistra vitae*. A esse respeito, consideremos mais uma observação.

O fato de que as dimensões temporais contidas em um processo histórico são apreendidas de forma distinta faz com que os ensinamentos trazidos pela história também sejam apreendidos de forma distinta. *Fabula docet* sempre foi um clichê, uma fórmula vazia passível de ser preenchida das mais diferentes maneiras — como qualquer antologia de provérbios pode atestar —, tendo sido possível lhe atribuir conteúdos de sentido contraditório. No que diz respeito à sua estrutura temporal formal, deve-se ao contrário indagar em que nível a história se estabelece, ou deveria se estabelecer, como mestra da vida: no nível das circunstâncias de ação em curto prazo e de sua moral respectiva, junto às quais a história atua como modelo de experiência, ou no nível dos processos de médio prazo, a partir dos quais certas tendências podem ser projetadas em direção ao futuro? No primeiro caso, a história instrui a respeito das condições de existência de um possível futuro, sem prognosticá-lo; no segundo, a história diz respeito ao nível da duração meta-histórica, a qual, por isso mesmo, não está situada fora do tempo.

Inclui-se aqui a análise de cunho social e psicológico dos partidos socialdemocratas, conduzida por Robert Mitchel com o objetivo de identificar uma regularidade na formação das elites como medida profilática do comportamento político. Com o provérbio "a arrogância precede a queda", evocamos aqui uma expressão que formula, pura e simplesmente, uma possibilidade histórica, ainda que tenha sido empregada, na época, somente uma vez.

Onde a história só informa sobre a possibilidade de repetição dos eventos, é lá que ela deve demonstrar possuir condições estruturais capazes de desencadear algo como um evento análogo. Tucídides, Maquiavel, Guicciardini em menor escala, mas também Montesquieu e Robert Michel puderam contar, falando em termos modernos, com tais condições estruturais.

No entanto, uma vez que as próprias condições estruturais se modificam — como, por exemplo, a técnica, a economia e com isso também a sociedade como um todo e mesmo sua Constituição — a história terá que informar sobre as próprias estruturas em processo de alteração, co-

mo é o caso da história moderna. As estruturas mostram-se cada vez mais instáveis e modificáveis, submetendo-se ao empuxo da temporalização. Originou-se aí o impulso inicial da escola historicista, a qual resultou da reflexão sobre o espantoso ineditismo de seu próprio presente. Pois o âmbito da experiência se estreita na mesma medida em que tem que se adequar continuamente aos processos que outrora ocorriam no longo prazo e que hoje são abreviados com uma velocidade variável ou simplesmente acelerada. Assim, a singularidade da história pôde se tornar um axioma de todo conhecimento histórico.

A singularidade dos eventos — principal premissa teórica tanto do historicismo como das teorias do progresso — não conhece a repetição e, por isso, não permite nenhuma indicação imediata quanto ao proveito das ações passadas. Neste ponto, a "história" [*Geschichte*] moderna destronou a velha *historia* como *magistra vitae*. Mas o axioma do princípio da singularidade individual que determina o conceito moderno de história se refere — estruturalmente falando — menos ao ineditismo efetivo dos eventos do que à singularidade do conjunto das transformações da modernidade. Isso comprova-se pelo que passamos a chamar de "mudanças estruturais".

Daí não resulta, entretanto, que o futuro se subtraia terminantemente a qualquer ensinamento que venha da história. O que acontece é que os ensinamentos se movimentam sobre um patamar temporal compreendido sob um ponto de vista teórico diferente. Tanto a filosofia da história quanto os procedimentos prognósticos dela decorrentes informam sobre o passado, de forma a deduzir, a partir dele, instruções e diretivas de ação para o futuro. Tocqueville, Lorenz von Stein ou Marx são testemunhas disso. Se, no entanto, abandonarmos o campo de experiência tradicional e nos aventurarmos em um futuro desconhecido, antes de tudo tentaremos compreender a experiência de um "tempo novo". A partir daí, o caráter pedagógico da "história" se modifica. É certo que o diagnóstico e o prognóstico podem continuar a apoiar-se, como sempre, em estruturas duráveis, de modo a projetar respostas para questões futuras a partir da premissa teórica da capacidade de repetição dos eventos. Porém, desde a Revolução Industrial e da Revolução Francesa, esse caráter repetitivo não recobre mais o espaço da experiência. As mudanças estruturais de longo prazo, com intervalos de tempo cada vez mais curtos, resultam em predições que têm por objeto não mais eventos concretos singulares, mas sim as condições de um determinado futuro possível.

"É possível prever o que está por vir, desde que não se queira profetizá-lo em detalhe" (Lorenz von Stein).[8]

A história singular deixa de ser exemplar por seu caráter repetitivo, a não ser que se deseje evitá-la. Seu valor está em enunciar proposições estruturais, que falam de um futuro construído como um processo. Exatamente quando a heterogeneidade dos fins é introduzida como fator constante de incerteza, a análise histórica estrutural conserva seu potencial prognóstico. Nenhum planejamento econômico é hoje possível sem que se tenha em conta as experiências advindas da crise da economia mundial — única no gênero — de 1930. A história como disciplina deveria então renunciar a essa função em nome do axioma da singularidade? A história refere-se às condições de um futuro possível, que não se deduz somente a partir da soma dos eventos isolados. Mas nos eventos que ela investiga delineiam-se estruturas que estabelecem ao mesmo tempo as condições e os limites da ação futura. Desse modo, a história demarca os limites para um futuro possível e distinto, sem que com isso possa renunciar às condições estruturais associadas a uma possível repetição dos eventos. Em outras palavras, só se chegará a uma crítica bem fundamentada à garantia voluntarista oferecida pelos planejadores de um futuro utópico quando a história [*Historie*] como *magistra vitae* extrair seus ensinamentos não apenas das diferentes histórias, mas também das "estruturas dinâmicas" de nossa própria história [*Geschichte*].

Tradução de Wilma Patrícia Maas e Fabiana Angélica do Nascimento
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 8

O acaso como resíduo de motivação na historiografia

I.

Falar do acaso na historiografia é difícil, pois o acaso tem sua própria história dentro da historiografia, uma história ainda não escrita. Para "explicar" o acaso de forma suficiente, é preciso levar em conta em toda sua extensão o repertório conceitual do historiador que se vale de um "acaso". Seria preciso, por exemplo, colocar a questão do conceito oposto que produz o acaso ou o conceito geral que o relativiza. Raymond Aron começa a sua introdução à *Filosofia da história* com uma antítese derivada por Cournot entre "*ordre*" [ordem] e "*hasard*" [acaso], concluindo que "o fato histórico é, por sua essência, irredutível à ordem: o acaso é o fundamento da história."[1] Avaliado a partir de um modelo fundamentado na regularidade das ciências naturais, o acaso parece constituir a essência de toda história, mas o caráter datado dessas fórmulas salta aos olhos. No curso de sua análise, Aron dilui o caráter radical da antítese e, com isso, transforma o significado do acaso na sua teoria do conhecimento histórico. Dependendo do ponto de vista do observador, um evento pode parecer casual ou não. Com isso, supera-se, historiograficamente, a antítese preguiçosa entre necessidade e acaso. Em relação a um determinado conjunto de circunstâncias um evento pode parecer casual; em relação a outro, pode parecer necessário. Essa posição também é compartilhada por Carr nos seus escritos sobre história; o acaso se torna um conceito ligado à perspectiva.[2] Dessa forma, atinge-se um patamar de reflexão capaz de dar conta, metodologicamente, do fenômeno "acaso". Entretanto, isso não é óbvio, e nem sempre foi assim.

Do ponto de vista temporal, o acaso é uma categoria que pertence exclusivamente ao presente, puramente contemporânea. Ele não é dedutível a partir do horizonte de esperança que se volta para o futuro — a não ser como fissura repentina desse mesmo horizonte — e tampouco pode ser percebido como resultado de causas passadas: se assim fosse, deixaria de ser acaso. Portanto, enquanto a historiografia tiver como objetivo esclarecer as circunstâncias de acontecimentos em sua dimensão temporal, o acaso permanece como uma categoria a-histórica. Não se

trata de atribuir-lhe o estatuto de categoria não-histórica [*ungeschichtlich*]. Ao contrário, o acaso é bastante adequado para descrever o repentino, o novo, o imprevisto e tudo o mais que tenha sido assim percebido *na história*. Tal ou qual conjunto de circunstâncias só podem resultar do acaso, ou então um conjunto cheio de instabilidades precisa do acaso como bode expiatório. Sempre que o acaso for convocado pela historiografia, isso indicará uma inconsistência dos dados e a incomensurabilidade de suas conseqüências. Exatamente aí estará contido o que é especificamente histórico.

A metodologia histórica moderna evita o acaso tanto quanto possível. Até o século XVIII, entretanto, era comum se recorrer ao acaso ou às guinadas da sorte na interpretação das histórias [*Historien*]. Esse costume tem história longa e movimentada, da qual trataremos aqui apenas de maneira genérica.[3] A Fortuna foi uma das poucas divindades pagãs transposta para o mundo cristão. Com a lógica amarga própria do Iluminismo [*Aufklärung*] cristão, Santo Agostinho zombou das contradições suscitadas pela existência de uma deusa do acaso: "*Ubi est definitio illa Fortunae? Ubi est quod a fortuitis etiam nomen accepit? Nihil enim prodest eam colere, si fortuna est.*"[4] Seu principal argumento consistia em deduzir todos os acasos das mãos de Deus, dissipando assim a Fortuna da experiência histórica rigorosamente cristã. Quando Otto von Freising refere-se aos acasos, e ele o faz freqüentemente, é apenas para explicá-los como desígnio da vontade divina.[5] É exatamente por causa de seu caráter inapreensível que a sorte remete aos desígnios ocultos da divina Providência. Assim, a Fortuna foi assimilada pelo ponto de vista teológico.

Se a fortuna foi aceita por um mundo que então se cristianizava, quer como crença popular, quer na tradição de Boécio, é porque seu lugar no cotidiano ou no contexto das histórias singulares não poderia ter permanecido vazio. Com toda a sua ambigüidade, que se estende do acaso em direção a um destino bom ou mau, passando pela "prosperidade", a Fortuna oferecia um elemento estrutural para a representação de histórias [*Historien*] particulares.[6] Ela indicava a existência de mudanças que ultrapassavam os indivíduos e escapavam do alcance dos homens. Qualquer que tenha sido sua relação com a virtude ou a crença, fosse ela entendida como decorrente da vontade de Deus ou — mais tarde — como Dele apartada, a Fortuna permaneceu como indicador da mudança dos tempos, da variação de constelações que são mais fortes do que os planejamentos dos homens, transformados em ação.[7]

Tanto cristãos quanto humanistas entenderam a Fortuna como "a filha da Providência" ou "a mãe dos acasos".[8] A metáfora da roda da Fortuna,[9] introduzida por Boécio na interpretação cristã da história, remete à capacidade de repetição dos acontecimentos, de modo que, ao longo dos altos e baixos do percurso até o Juízo Final, nada de fundamentalmente novo pudesse acontecer neste mundo. Ao mesmo tempo, a fortuna foi instituída — também com Boécio — como símbolo do incomensurável para a justificativa da existência e dos atos de Deus. De ambos os aspectos resultou que a felicidade ou a infelicidade, que irrompiam em determinado conjunto de eventos humanos, tornassem mais nítido o sentido desse conjunto, exatamente porque não pareciam ser imanentes a ele. A dupla face da Fortuna abriu espaço para todas as histórias possíveis, seu rico dote de dons criou lugar à mesa para "todos os séculos".[10] Sua maleabilidade assegurava que os acontecimentos humanos e suas interpretações estivessem sujeitos a pressupostos sempre iguais. A fortuna faz parte, por assim dizer, da teoria das "histórias", e não das histórias como tais. Graças à sua ajuda, a história [*Historie*] foi alçada até a exemplaridade. Até aqui, a Fortuna pôde ser racionalizada do ponto de vista teológico ou filosófico e moral, mas não historicamente: ela se tornou um acaso puro e simples tão logo passou a ser interpretada de forma empírica ou pragmática.

O problema do acaso na história reapareceu metodologicamente, sobretudo quando se substituiu a Providência por causas que não eram mais suficientes para esclarecer prodígios, milagres ou mesmo os próprios acasos. Tornava-se necessário identificar um tipo determinado de causas de caráter histórico imanente, algo como *causae* psicológicas ou pragmáticas que excluíram a velha Fortuna e, com isso, fizeram do acaso um problema. O famoso nariz de Cleópatra que, segundo Pascal, tinha mudado a face do mundo[11] ilustra a passagem de uma época à outra: o acaso se torna uma causa imanente da qual se podem deduzir grandes conseqüências. O acaso se torna causa justamente por conta de sua discrição e de sua superficialidade. Assim, Frederico II deduz, em seu *Antimaquiavel*, a paz de Utrecht de um par de luvas que a duquesa de Marlborough tinha encomendado precipitadamente.[12]

No século XVIII construiu-se toda uma perspectiva histórica baseada nessas justificativas, entre as quais se pode contar o *Essay sur les grands évenements par les petites causes* [Ensaio sobre os grandes acontecimentos pelas pequenas causas], publicado em 1758 por Richer: a idéia de que os negócios do Estado pudessem resultar de intrigas de amantes, ou,

como pensava Voltaire, que a devastação da Europa na Guerra dos Sete Anos tivesse sido desencadeada pelo *amour-propre* de umas poucas pessoas.[13] Aqui, o acaso já se encontra colocado a serviço daquelas justificativas que os historiadores legaram à posteridade guarnecidas de argumentos morais. A propósito disso escreveu Duclos para o político Luís XIV, a título de admoestação quanto à política da época: "Se considerarmos nossos infortúnios, concluiremos que devem ser atribuídos a nós mesmos, ao passo que nossa salvação deve-se ao acaso."[14] O acaso, de fato, remete à ausência dos comportamentos morais ou racionais que devem fazer parte de uma política bem-feita. Sob tal perspectiva, o advento da boa fortuna é apenas a conseqüência de uma política racionalmente dirigida.

La Fortune et le hasard sont des mots vides de sens [A Fortuna e o acaso são palavras vazias de sentido], constatou o jovem Frederico;[15] brotaram da cabeça dos poetas e se originaram na mais profunda ignorância de um mundo que deu nomes imprecisos [*des noms vagues*] a efeitos de causas desconhecidas. O infortúnio [*l'infortune*] de um Catão teria decorrido da imprevisibilidade de causas e efeitos que se precipitam uns sobre os outros, trazendo consigo contratempos que não puderam ser previstos. Reconhecendo isso, Frederico esforçou-se para desenvolver um sistema político que lhe permitisse colocar a seu serviço todas as circunstâncias da época. Frederico se despedia assim da velha Fortuna de Maquiavel, mas sem renunciar completamente aos seus significados. Conceitos temporais (*temps* e *contre-temps*) entraram no lugar da Fortuna, mas, ao se destacarem as causas e as intenções, seu espaço de ação foi racionalmente delimitado. O acaso pontual revela-se então como um feixe de causas, tornando-se um nome sem realidade. Isso deveria explicar, segundo Frederico, por que "fortuna" e "acaso" teriam sido os únicos deuses pagãos a sobreviver até seus dias (observação que Voltaire expurgou ao realizar os cortes do manuscristo que seria entregue à impressão).[16]

Na obra de Archenholz veremos agora o quanto o acaso, para um historiador ilustrado, esvaiu-se ou se impôs, seja por conta de uma situação histórica concreta ou de sua representação.

II.

Von Archenholtz, antigo capitão a serviço do Regimento Real da Prússia, foi um dos historiadores mais lidos do século XVIII, assim como um dos autores daqueles "quadros de costumes" que prefiguram a moderna

sociologia. Na sua obra popular sobre a Guerra dos Sete Anos, recorre diversas vezes ao acaso. É preciso então que afaste a desconfiança que pesou contra ele — de acordo com nossa investigação — por supostamente ter se aventurado no território proibido dos conceitos extra-históricos a fim de encobrir, de forma elegante, a falta de justificativas para os acontecimentos em sua explanação. Examinemos mais de perto três acasos invocados por Archenholtz. Citemos, para começar, a descrição da famigerada coalizão das cortes católicas de Viena e Versalhes, que pareceu colocar de ponta-cabeça todo o sistema político europeu conhecido até então — e cujo efeito foi tão chocante quanto o pacto Hitler-Stalin em 1939: "Essa união da Áustria e da França, que surpreendeu o mundo e que foi considerada a grande obra-prima da política, foi um mero acaso."[17] Pois — assim explica Archenholtz esse acaso — o rei da França não tinha o propósito de eliminar o rei da Prússia, apesar de muito irritado pelo acordo firmado entre Prússia e Inglaterra e a despeito das gestões de Kaunitz, em Paris, contra ele. O "projeto fundamental", o verdadeiro motivo para a França teria sido "[conquistar] o principado de Hanôver para assim alcançar melhores perspectivas na América". Com isso ele aponta uma causa citada como decisiva por Frederico em suas memórias, avaliada também pela historiografia ulterior como central porque caracteriza as circunstâncias globais nas quais se deu a Guerra dos Sete Anos, a primeira guerra de dimensões mundiais em nosso planeta.

O que era, pois, o acaso que Archenholtz introduziu aqui? Ele viu claramente a interdependência de alcance mundial, dentro da qual a coalizão preenchia seus fins políticos. Mas aquilo que, do ponto de vista da corte de Versalhes tinha sido o "projeto fundamental" foi, para o leitor prussiano, um "mero acaso". Pois a coalizão se dirigia, segundo o ministério francês (e não segundo madame Pompadour), em primeiro lugar, contra a Inglaterra, com quem a França disputava o domínio transoceânico. O que pareceu absurdo, casual mesmo, no horizonte de séculos de equilíbrio político interno europeu fazia sentido se considerado a partir de uma perspectiva global.

Para Archenholtz, portanto, o acaso não era só um recurso estilístico para aumentar o conteúdo dramático de sua representação — o que, entretanto, também aconteceu —, mas também uma forma de reproduzir determinada perspectiva: a perspectiva de seus contemporâneos. Como contemporâneo — e combatente da grande guerra — ele também compusera a sua história. O acaso foi introduzido ao leitor da Europa Central

de um modo completamente justificado, na plenitude de seu sentido de algo não motivado, para passar então a ter um motivo a partir da perspectiva ampla do historiador. Mas a motivação nasce de outros elos causais, de outra dinâmica de razões, diferentes daquelas que poderiam ser apreendidas por um leitor hipotético. Desse modo, o acaso introduzido por Archenholtz mostra-se tanto acaso quanto circunstância motivada. Um historiador científico do século seguinte, como Ranke, por exemplo, renunciaria a tal mudança de perspectiva; mas os historiadores do Iluminismo tardio foram instruídos como poucos a tratar a história não só como ciência, mas também retoricamente, como representação, de modo a facilitar a transmissão do conhecimento. Tornava-se assim perceptível a falta de consistência do horizonte de expectativa [*Erwartungshorizont*] dos leitores alemães — daí o "mero acaso" daquela coalizão —, ao mesmo tempo em que se tratava de emendá-lo, pois Archenholz, por volta de 1790, já procurava, onde fosse possível, causas de cunho histórico mundial para explicar os fatos.

Que importância tem outra casualidade invocada por Archenholtz para explicar a primeira batalha decisiva da Guerra dos Sete Anos?

Archenholtz escreve: "Foi um acontecimento totalmente casual que salvou Praga e a monarquia (austríaca): o passeio de um sábio monge nos primeiros dias do cerco. Este homem, Setzling, não totalmente desconhecido pela história da literatura, avistou uma coluna de poeira que se aproximava pelo lado norte da cidade."[18] Segue-se uma descrição detalhada sobre o lugar onde o nosso monge supôs que estavam os prussianos, como ele correu até o observatório astronômico e lá confirmou a suspeita pelo telescópio. Graças a isso, pôde avisar a tempo o comandante da cidade, que ocupou uma posição tática decisiva antes da chegada do inimigo.

O antigo debate dos historiadores sobre o pirronismo permitira que Archenholtz avaliasse as questões relativas à certeza e à verossimilhança. Por isso, para não ser associado ao reino das narrativas fabulosas, ele se apressa a relativizar o seu acaso. Ele o toma a sério como fato, mas somente para medi-lo e avaliá-lo em relação ao poderio bélico. Archenholtz diz:

> O assalto de surpresa a uma cidade ocupada por um exército de 50 mil soldados treinados — e isso em pleno dia — nunca fora mencionado nos livros de guerras e era incompreensível para qualquer militar. A geração da época não acreditaria nisso, e a posteridade o consideraria como uma fabulação.

Um acaso decisivo para o decurso da Batalha de Praga — o qual, originado em um mundo completamente estranho aos assuntos bélicos, causa grande efeito sobre o desenrolar da guerra — é transposto por Archenholtz para o campo das possibilidades das forças militares. Assim considerado, o acaso muda de natureza: ele se torna uma anedota que lança uma luz irônica sobre a oposição católico-protestante na luta pela Boêmia; mas, inserido no âmbito das técnicas de guerra e dos tipos de armas — fatores racionalmente apreensíveis —, o acaso pode ser aceito como tal. Inexplicável como causa da salvação de Praga — a não ser que Archenholtz aceitasse a lenda de Praga como vontade de Deus, opinião com a qual ele, como prussiano esclarecido, não teria compartilhado —, o acaso, por meio de seus efeitos, integra-se a uma circunstância crível. Se levarmos em conta seus efeitos, o passeio de nosso monge, decisivo para a batalha, despe-se de seu caráter casual. Tensionada entre as razões e as conseqüências racionalizáveis advindas da arte da guerra de então, essa intervenção exterior foi registrada por Archenholz, mas também foi indiretamente desvalorizada, como um evento substituível. O autor dá a entender que, se não fosse esse o evento que protegeu Praga do ataque surpresa, teria sido outro. Que tenha sido precisamente esse evento, ou seja, o passeio do clérigo, é algo singular e fruto do acaso; entretanto, do ponto de vista estratégico, isso é irrelevante.

A fim de deslocar o acaso e eliminar seus efeitos, Archenholtz lança mão de duas linhas de pensamento: uma refere-se à estrutura das possibilidades militares, a outra vale-se da comparação entre história e literatura. A antiga oposição ciceriana entre *res factae* e *res fictae*, transmitida aos historiadores, de geração em geração, desde Isidoro,[19] é citada para distinguir a possibilidade militar provável (e não factual) e a improvável (portanto, "fictícia").[20] A ausência do acaso teria levado ao domínio do possível e do pensável, mas, de todo modo, também ao inverossímil. Praga teria tombado de forma quase absurda. Então seria o acaso completo, e o improvável se tornaria acontecimento.

Que tais experiências não escaparam à compreensão dos contemporâneos de então mostra-o a moeda comemorativa que a cidade de Kolberg cunhou em 1760, depois de ter sido libertada dos 23 mil russos que a sitiavam. A inscrição da moeda diz, repetindo Ovídio, *res similis fictae*, que Archenholtz traduziu "real como a ficção".[21] O exemplo da moeda de Kolberg esclarece mais uma vez como Archenholtz pensou o evento de Praga. O monge, em sua marcha meditativa, é tratado com a

mediação do ponto de vista histórico militar. O acaso é despido posteriormente de seu caráter fortuito. Portanto, a Fortuna permanece no jogo. Mas, na estrutura causal, permanece em segundo plano, ainda que pareça ter sido a primeira e única a agir.

Em seus escritos sobre a grandeza e a queda do Império Romano, Montesquieu forneceu uma explicação tão simples quanto racional para esse fato. Todos os acasos permanecem submetidos às causas gerais: "E se o acaso de uma batalha, isto é, uma causa particular, arruinou um Estado, havia uma causa geral que fazia com que esse Estado devesse perecer em uma só batalha. Em uma palavra, a aura principal produz todos os acidentes particulares."[22]

Aquele que procura causas certamente as encontrará. Seria leviano menosprezar o negócio do historiador dessa maneira. A arte de Archenholtz como historiador consiste em fazer com que grandezas com valores incomensuráveis existam lado a lado, fornecendo, ao mesmo tempo, uma resposta suficientemente satisfatória do ponto de vista histórico. Mais tarde ele descreveu o cerco de Breslau em 1760. Diante do muro encontravam-se 50 mil austríacos sob o comando de seu general mais capaz, Laudon. Na cidade encontravam-se 9 mil prisioneiros de guerra austríacos preparados para a rebelião, junto de alguns cidadãos simpatizantes da Áustria; o número de defensores era de 3 mil homens, sendo apenas 1 mil soldados ativos. Archenholtz cita a defesa bem-sucedida como um acontecimento que

> (...) no melhor dos casos aparece ao filósofo como um problema, ao passo que o sagaz historiador mal ousa mencioná-lo por causa de sua improbabilidade. Tal milagre somente pôde realizar-se pelo poder da disciplina militar prussiana.[23]

Pode-se discordar dessa justificativa do milagre, introduzindo-se outras causas a fim de retirar seu caráter prodigioso; a tendência, no entanto, é clara: fala-se aqui em milagres e prodígios a fim de instruir o leitor mediano, que aguarda honestamente por eles.

Citemos o último exemplo, que escolhemos aleatoriamente a partir da história da Guerra dos Sete Anos. Como procede nosso autor para explicar a derrota de Kolin? "Não foi a valentia e nem a arte da guerra, mas sim os acasos que decidiram o desfecho desse dia memorável." Em Leuthen, ao contrário, foram justamente a "valentia e a arte da guerra" os únicos responsáveis pela vitória."[24]

Aqui, o orgulho nacional prussiano parece acompanhar o antigo soldado. Em Kolin, o acaso foi levado ao campo de batalha, claramente, por razões apologéticas. Archenholtz esclarece, ao longo da narrativa, cada um dos acasos da batalha; como se sabe, ela foi perdida taticamente, porque a linha de frente de Frederico II se rompeu e ele, face à superioridade austríaca, não pôde enviar tropas de reserva para preencher as lacunas que se abriam. Archenholtz explica em detalhes, pela psicologia, por que essa linha de frente se rompeu. As tropas, que deviam esperar, atacaram, contrariando as ordens do rei; os soldados mantiveram-se impetuosamente na linha de frente, em vez de retroceder para apoiar sucessivamente o flanco atacado de cada vez.

"Insensatez e ardor bélico" dos subcomandantes são tidos como os responsáveis pelo acaso. Nesse ponto, uma questão poderia ser colocada ao nosso autor: a derrota não teria sido produzida por essas qualidades militares, por uma estratégia ruim e por uma valentia equivocada? Nas suas narrativas posteriores, o velho Frederico nunca invocou o acaso para atenuar a derrota. Ele nomeia cada erro que poderia ter levado seus planos a soçobrar, calando-se eventualmente a respeito de seus erros pessoais. Atribui a derrota de Kolin aos erros táticos de seus generais, que agiram contra as suas ordens. O terceiro acaso que conhecemos por intermédio de Archenholtz desfaz-se, portanto, de maneira mais ostensiva que os outros, se observado a partir do ponto de vista causal, ainda que seu autor não tenha consciência do processo.

Resumindo: no primeiro caso da aliança entre a França e a Áustria, o acaso foi uma questão de perspectiva. O disparate europeu continental, o caráter inédito e inesperado da aliança franco-austríaca, torna-se compreensível quando observado sob uma óptica histórico-universal. O segundo acaso, o monge que gostava de passear, decorreu de outras circunstâncias de motivação que não a Batalha de Praga. A coincidência foi, pontualmente falando, casual; entretanto, transposto para o nível de possibilidades estratégicas, o acaso adquire um valor racional que pode ser calculado; seu caráter fortuito desaparece na perspectiva geral. Não é o que acontece com o terceiro exemplo. Nesse caso, o acaso foi uma palavra colocada patrioticamente no tempo certo, que deveria obscurecer e diminuir a superioridade dos austríacos e o ataque decisivo dos saxões. As categorias psicológicas, das quais Archenholtz se serve, encontravam-se, de fato, no mesmo nível de argumentação.

Trata-se aqui de um acaso preguiçoso, que dispensa explicações mais longas e a necessidade de autocrítica. Como disse Gibbon a respeito dos

gregos: "Depois que sua nação foi reduzida a uma província, os gregos atribuíram o triunfo de Roma não ao merecimento, mas à sorte da República."[25]

A censura que fazemos hoje a Archenholtz — o quão sensatamente ele soube integrar os dois primeiros acasos aqui apontados, ao passo que reduziu o terceiro a um clichê capaz de expressar sua reação pessoal a um infortúnio coletivo —, essa censura só pôde ser formulada porque, no século XVIII, o acaso foi banido da teoria da história e da política. Já convocamos aqui Gibbon e Montesquieu como testemunhas principais. Poderíamos citar o próprio Frederico II. Sob a terrível impressão da batalha perdida de Kolin, ele escreve ao marechal Keith, seu amigo, que "a Fortuna" o tinha abandonado: "A Fortuna me deu as costas naquele dia. Eu deveria ter suspeitado, é uma mulher e eu não sou elegante. Ela ficou ao lado das mulheres que conduziram a guerra contra mim."

Em 1760 ele escreveu ao Marquês d'Argens, dizendo que não podia controlar a sorte, que teria que considerar mais o acaso, pois lhe faltavam os meios para concluir seus planos de modo independente. Com esta constatação, também de caráter privado, Frederico não abandona o sistema de referência que formulara no *Antimaquiavel* e sobre o qual se comprazia a lançar comentários irônicos, como em sua carta a Keith.

Em suas memórias da guerra, de maneira conseqüente, Frederico II renunciou à sorte, a qual, se adotarmos uma perspectiva a-histórica, por fim lhe foi favorável. Nas memórias, trata-se sempre, de modo racional, de um equilíbrio contábil dos erros e dos êxitos do adversário face aos seus respectivos planos. A intersecção desse cálculo aparece então como a ação e seu resultado. Um resultado que quase nunca corresponde ao plano original de um dos agentes. Assim, Frederico II reconheceu, a partir das conseqüências de seu método racionalizante, que a história produz sempre mais, ou menos, conseqüências do que as que estão contidas em suas circunstâncias prévias. Com isso, ultrapassou a explicação puramente causal em direção àquela que se chamará, no século XIX, de a escola histórica compreensiva [*die verstehende historische Schule*].

III.

A escola histórica do século XIX eliminou até o último resíduo do acaso, como se verá aqui, menos por uma ampliação conseqüente do princípio causal do que por implicações teológicas, filosóficas ou estéticas inerentes ao conceito moderno de história. Para elucidar isso precisamos nos reportar mais uma vez a Archenholtz.

Se até aqui tratamos do quanto Archenholtz pôde racionalizar o acaso como um conceito estilístico a fim de criar um espaço estruturado de forma causal, agora a velha Fortuna adentra o campo de batalha de uma forma historicamente inadmissível: a morte da czarina Elisabeth em 1762. Em tom dramático, a morte se introduz como destino. Enquanto Frederico II, na sua *História da Guerra dos Sete Anos*, menciona que esta morte havia jogado por terra todos os planos e acordos políticos, enquanto Ranke, mais tarde, demonstra que essa morte desvelou algo como uma "necessidade inerente" à "combinação de circunstâncias",[26] Archenholtz introduz a morte como senhora do destino. Caracteriza esse fato como "o maior benefício da Fortuna", que teria evitado o declínio de Frederico II e da Prússia.[27] Archenholtz serve-se do antigo conceito de Fortuna, algo que não era imanente aos eventos, mas estava acima deles. Não se trata de um recurso estilístico para atingir a racionalização, mas sim da referência à irrupção de possibilidades naturais no decurso de uma guerra planejada por todas as partes. A Fortuna não é aqui um substituto da causalidade, ela se antecipa ao acontecimento. Com isso, Archenholtz permanece ligado a uma antiga experiência, que compartilha com os humanistas e também com os historiadores cristãos: a história [*Historie*] permanece instalada em seu eixo natural, ao passo que as histórias sobre a Fortuna são novamente remetidas a circunstâncias extra-históricas.

Embora a morte de um governante estivesse geralmente sujeita ao cálculo de probabilidades, ela não podia ser influenciada por nenhum planejamento racional (a não ser pelo uso do veneno ou do punhal), subtraindo-se às *causae* pragmáticas, ainda que tenha sido sempre possível calcular ou planejar suas possíveis conseqüências, como, por exemplo, na "sanção pragmática" de 1713. As guerras e questões diplomáticas se justificavam quando a linha de sucessão das monarquias era interrompida, pois o horizonte político do futuro era delimitado pela expectativa de vida do governante.[28] Portanto, se Archenholtz invocava a Fortuna nesse âmbito de uma história ainda "natural", não cometia com isso nenhuma infração de estilo.

A despeito de toda modernidade, Archenholtz vivia em um *continuum* que abrangia todas as histórias até então conhecidas, o que pode ser ilustrado pelo fato de que, em suas narrativas, ele se valia freqüentemente de eventos e fatos de tempos antigos, a fim de compará-los com os eventos e fatos da Guerra dos Sete Anos.

Os paralelos que ele desenha não servem à interpretação histórico-filosófica do evento, visto como um todo; eles se baseiam, acima de tudo, na identidade natural, tacitamente pressuposta, entre as condições de existência de todas as possíveis histórias; nesse caso, a Fortuna permaneceu como uma medida da comparação e de julgamento que permitia considerar Frederico II, Aníbal ou Alexandre como contemporâneos potenciais, Cannae e Leuthen como batalhas de natureza semelhante.[29]

A ambivalência de Archenholtz — que consiste, por um lado, em diluir o acaso racionalmente e, por outro, em conservar a idéia da Fortuna — nos mostra a grande distância que o separa da escola histórica. Humboldt, seu precursor teórico, não nega o princípio do século XVIII segundo o qual era possível tratar "a história universal no passado e no futuro" sob uma perspectiva causal; os limites desse cálculo dependeriam da extensão dos nossos conhecimentos sobre as causas atuantes. Dessa forma elimina-se o acaso, mas, com esse princípio, pensava Humboldt, não se consegue encontrar a especificidade da história. O que distingue a história é sempre o inédito, o nunca antes experimentado, as individualidades criadoras e as forças internas, que certamente dependem umas das outras na sucessão externa, mas que, "em sua singularidade e direcionamento, jamais poderiam ser deduzidas das circunstâncias que as acompanham".[30] A coesão interna e a singularidade da história escapam a uma dedução causal (reside aí o caráter progressivo da perspectiva histórica) e, por isso, não se deixou nem à Fortuna (como símbolo de retorno) e nem ao acaso um espaço de manobra, uma vez que a singularidade do acaso já se integrava à singularidade da 'história em si".

Humboldt experimentou uma nova experiência da história, provendo-a de um conceito próprio, que por sua vez possibilitou o subseqüente historicismo. A história, na sua singularidade, devorou e incorporou o acaso. Dizendo de outro modo: se a história, em sua singularidade, ultrapassa todas as causas, então também o acaso, causa acidental que é, perde seu peso histórico.[31]

Quando Leibniz definiu duas formas da verdade — aquela da razão, que não suporta qualquer contradição, e aquela dos fatos, que, mesmo suficientemente fundamentados, estão sujeitos a contradição — ele delimita ali, como "verdades de fato" [*verités de fait*] o domínio que mais tarde se caracterizou como "história" [*Geschichte*]. Os fatos históricos do passado, assim como os do futuro, são possibilidades realizadas ou por se realizar, possibilidades que excluem uma necessidade obrigatória. A despeito de toda possibilidade de justificativa causal, os fatos permanecem contingentes, surgem no espaço da liberdade humana. Sob esse aspecto, o futuro passado, assim com o futuro em devir, são sempre frutos do acaso. Mas, para Leibniz, essa seqüência de "acasos" tem, no transcorrer das coisas do mundo, a sua certeza singular, ela tem seu lugar no plano divino do mundo ideal. Sob a tutela da Teodicéia, também os eventos contingentes — e históricos — mostram-se necessários, mas não da mesma forma que uma comprovação geométrica é necessária. Eles são "necessários (...) *ex hipothesi*, por acidente, por dizer assim".[32]

Considerado em uma perspectiva superior, o acaso, como se formulará mais tarde, mostra-se historicamente necessário. Desde então, a motivação residual não é mais ocultada pelo acaso; o que acontece é que a teoria dessa história moderna, na medida em que ela se desenvolve no século XVIII, lentamente, exclui *a priori* a motivação residual. Tanto o *theologoumenon** da singularidade de tudo que é terreno, sob o olhos de Deus, quanto a categoria estética da unidade interna da história foram integrados à moderna filosofia da história, resultando no conceito moderno de história [*Geschichte*]. Desse modo, Wieland pôde falar, em 1770, dos "mil acasos inevitáveis" que impeliram os homens para o caminho sem volta da perfeição infinita.[33] Desse modo, Kant pôde descrever a "astúcia da natureza", que antecipa a "astúcia da razão" de Hegel, com a qual tudo o que é aparentemente casual adquire sentido.

> A consideração filosófica não tem outro propósito que não seja o de eliminar tudo o que é casual. A casualidade é apenas a necessidade exterior, ou seja, a necessidade que remete às causas, que por sua vez nada mais são do que circunstâncias exteriores. Temos de buscar na história um objetivo universal, o objetivo final do mundo.

Essa passagem de Hegel mostra o quanto ele já havia ultrapassado a racionalização do acaso, na forma em que ela se dera no século anterior, e o quanto a coesão e unidade teleológica da história universal excluiu o acaso de maneira muito mais conseqüente do que jamais fora possível ao Iluminismo. "Deve-se levar a crença e o pensamento à história, de forma que o mundo do querer não seja entregue ao poder do acaso."[34]

Mas não foi apenas a herança teológica que excluiu toda manifestação do acaso no âmbito do conceito idealista de história. Também as reflexões literárias e estéticas, as quais submeteram a arte de representação da historiografia à exigência de uma verossimilhança interna — esta-

* Palavra de origem grega: constructo teológico pessoal, fantasia teológica particular, idiossincrasia teológica. [N.R.]

belecendo, com isso, um conteúdo de "realidade" acima do comum —, expulsaram o acaso aparentemente sem sentido. Em 1799 Novalis escreveu, resumindo a discussão corrente da época: o amontoado de dados e fatos aos quais os historiadores se dedicam

> (...) faz com que esqueçamos daquilo que é, de fato, o objeto mais digno de nossa ciência, aquilo que constitui a história como tal, unindo diferentes acasos em um todo agradável e instrutivo. Quando reflito sobre tudo isso, parece-me que um historiador deve ser também, necessariamente, um poeta.[35]

A escola histórica recebeu impulso da poética e também da filosofia idealista, tendo ambas contribuído para que se compreendesse a história — previamente a todos os eventos — como uma unidade imanente de sentido, cuja reflexão se dá sob uma perspectiva científica. "Que outros meçam e pesem; nossa tarefa é a Teodicéia", Droysen escreveu. Quando todos os eventos se tornam singulares, quando "todas as épocas [se relacionam] imediatamente com Deus",[36] o que acontece não é a destituição do milagre: toda a história se torna um único milagre. "Aprende-se a idolatrar",[37] acrescenta Droysen. Com isso, rouba-se ao acaso sua liberdade de ser casual.

Seria desnecessário considerar separadamente as implicações teológicas, filosóficas ou estéticas que se fundem na escola histórica: para a nossa investigação basta atestar o resultado do processo, ou seja, o fato de que todas essas implicações atuaram para a formação de um conceito de história que não permite mais a interveniência de um acaso.

O componente estético do historicismo implica motivações residuais que se ampliam para além das justificativas teológicas. Se, com isso, o conhecimento histórico se torna satisfatório, mais do que quando Fortuna estava em jogo, é uma questão que deve ser retomada. Talvez seja possível demonstrar que a eliminação do acaso levou a uma exigência mais alta de consistência histórica, exatamente porque, no horizonte da singularidade histórica, a eliminação de cada acaso torna absoluta a relação causal como grandeza. Na modernidade, os resultados da atuação de Fortuna, no âmbito de uma compreensão ainda não-histórica da história, assumirá o caráter de ideologia, a qual impõe a necessidade de manipulações sempre renovadas, quando entra em cena revestida de uma legitimidade definitiva.

Tradução de Wilma Patrícia Maas e Fabiana Angélica do Nascimento
Revisão de Marcos Valério Murad

CAPÍTULO 9

Ponto de vista, perspectiva e temporalidade

Contribuição à apreensão historiográfica da história

É antiga a certeza do historiador quanto ao fato de que sua tarefa consiste primordialmente em buscar a verdade e transmiti-la. Essa certeza, válida até hoje, em geral tem aprovação unânime. Já a afirmação de que só se pode encontrar a verdade quando se adota um ponto de vista fixo ou mesmo quando se toma um partido, essa nasce nos tempos modernos.

Ninguém poderia contradizer, nos dias de hoje, a idéia de que toda afirmação histórica está associada a um determinado ponto de vista. Pois quem poderia negar que a história é observada a partir de diferentes perspectivas e que uma alteração no âmbito da história corresponderá necessariamente a uma alteração no âmbito do discurso que a expressa? A velha tríade *lugar, tempo* e *pessoa* também está presente na obra do historiador. Caso se altere um desses três elementos, trata-se já de uma outra obra, ainda que se debruce ou pareça debruçar-se sobre o mesmo objeto.

Quem, partindo da teoria do conhecimento, tentar investigar esse ponto de vista corrente — ou melhor, essa mudança de ponto de vista — logo encontrará dificuldade. Defrontar-se-á com a crítica ao subjetivismo, ao relativismo ou até mesmo ao historicismo, a ele associados. Qualquer que seja hoje o significado do termo historicismo (do qual se abusou perversamente), ele com certeza inclui as alterações de perspectiva forçosamente decorrentes do transcorrer da história. Novas experiências se agregam, antigas são ultrapassadas, novas expectativas se abrem. Logo colocam-se novas questões em relação ao passado, que nos levam a repensar a história, a observá-la sob outros olhos, a demandar novas investigações.

A ciência histórica atual se encontra, portanto, sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas. Nesse dilema, ela se defende com diferentes argumentos. Citamos dois: primeiramente, os historiadores podem referir-se ao enorme êxito que a ciência histórica, lentamente constituída desde os inícios da época moderna, alcançou com seus métodos. Em duzentos anos, aprendemos mais sobre o passado da huma-

nidade do que ela antes jamais pudera saber sobre si mesma. É certo que deixamos de conhecer muita coisa, por conta do mau estado de conservação (ou ausência) das fontes, mas, por outro lado, tivemos acesso a informações que escaparam aos que foram contemporâneos dos acontecimentos. Portanto, de certa maneira, sabemos mais do que antes e, freqüentemente, temos mais informação a respeito do passado do que jamais fora possível ter. Uma tal defesa do historiador, baseada na pesquisa empírica, é conclusiva e difícil de contestar.

O segundo argumento procura enfraquecer, do ponto de vista metodológico e teórico, a crítica ao subjetivismo ou ao relativismo. Também a ciência histórica teria desenvolvido uma arte metodológica que lhe permitiria atingir proposições objetivas. A crítica de fontes, por sua vez, estaria submetida a critérios sempre acessíveis, comprováveis e racionais. A isso se acrescenta a teoria da interpretação, ou hermenêutica, que, por meio de Schleiermacher ou de Dilthey, teve acesso à ciência histórica. Nas palavras de Dilthey:

> A compreensão e a interpretação constituem o método adequado para as ciências humanas. Todas as funções encontram-se integradas nesse método. Em si, ele contém todas as verdades das ciências humanas. A interpretação cria, em cada ponto, um novo mundo.[1]

Embora a essência do mundo histórico sejam as transformações, por meio da interpretação é possível apreender completamente cada situação singular. Também o passado longínquo, estranho e dessemelhante se torna apreensível, traduzível e reconhecível pela integração e empatia entre os intelectos.

Tal teoria das ciências humanas fundamenta-se em uma natureza humana que permanece sempre a mesma, à qual nada do que é humano é estranho. Graças ao processo de interpretação e compreensão, é possível chegar aos significados dos textos, os quais são, fundamentalmente, passíveis de tradução. Graças ao processo de interpretação e compreensão, logramos analisar ações, planos, sucessos e fracassos do passado; graças à compreensão e interpretação, as paixões do passado podem ser recuperadas e apreendidas.

Admite-se que, como parte da humanidade, também o historiador tenha um ponto de vista condicionado pelas circunstâncias. Fundamentalmente, por meio da crítica de fontes e da interpretação, a totalidade do mundo histórico se abre a ele. Dessa forma, o indivíduo histórico contemporâneo, ao participar da objetivação histórica do passado ou do futuro, torna-se capaz de objetivar ele mesmo a história.

Temos, até aqui, um critério empírico e um teórico, com o fim de atenuar a crítica ao historicismo, sempre em processo de autocrítica e de auto-superação. Segundo o ponto de vista da pesquisa e da interpretação hermenêutica, a história fica como que suspensa, congelada, ainda que o historiador se saiba e se experimente como parte mutável e mutante dessa história.

Encontramo-nos, portanto, diante de um impasse. Todo conhecimento histórico é condicionado pelo ponto de vista e, por isso, relativo. Mas, a partir dessa constatação, a história se deixa apropriar de maneira crítica, por meio de um ato de compreensão, o que conduz à formulação de declarações verdadeiras sobre ela. Formulando de modo mais agudo: parcialidade e objetividade excluem-se mutuamente, mas remetem uma a outra ao longo do desenvolvimento da tarefa histórica.

Quero trazer à baila, mais uma vez, esse dilema epistemológico. Tentarei demonstrar, por meio de uma passagem histórica, que o nascimento do relativismo histórico coincide perfeitamente com a descoberta do mundo histórico. Buscarei, assim, extrair uma conseqüência teórica que talvez seja adequada, se não para solucionar o dilema, ao menos para torná-lo mais palatável.

I. A propósito das metáforas pré-modernas da imparcialidade

Já há muito que a arte e a ciência históricas adotaram o princípio segundo o qual os relatos sobre o fazer e o sofrer humanos devem ser compostos de modo fiel à verdade. A certeza de estar procedendo dessa maneira aflora freqüentemente nas obras de historiografia. Desde Luciano ou Cícero, as normas que obrigam a dizer sempre a verdade, em toda a sua extensão, pertencem à profissão de fé do historiador,[2] de modo a resguardá-lo de adentrar o reino dos fabulistas.

O que chama a atenção nessa posição não é, certamente, o apelo à verdade em si, mas sim a exigência que o acompanha, ou seja, de permitir que a verdade irrompa pura e imediatamente. Somente sob a abstração da própria pessoa, sem paixão e vaidade, *sine ira et studio*[3] — portanto, imparcial e objetivamente — é que a verdade poderia falar por si mesma.

Por trás dessas opiniões polêmicas, que poderiam conter observações contra adversários ou colegas de ofício, esconde-se uma forma de realismo ingênuo, expressão adequada para designar contemporaneamente, do ponto de vista da teoria do conhecimento, as épocas que desconheciam esse tipo de formulação.

Um indício inequívoco desse realismo ingênuo, que acredita poder fazer com que a verdade das histórias se manifeste intacta, é a metáfora do espelho. A imagem que o historiador, semelhante ao espelho, deve refletir não deve ser deturpada, empalidecida ou deformada.[4] Esta metáfora manifesta-se desde Luciano até pelo menos o século XVIII, seja por meio de Voss, que define ainda a história [*Historie*], em 1623, ainda como *speculum vitae humanae*,[5] seja por meio da ênfase dada pelos iluministas ao proveito moral, exigindo por isso que a representação histórica ofereça ao homem "um espelho imparcial de suas obrigações e relações".[6]

Uma variante igualmente comum da despreocupação com o ponto de vista epistemológico está na alegoria da "verdade nua e crua".[7] Neste ponto, não se deve subestimar o impulso, de caráter duradouro, que se expressa a partir dessa metáfora, ou seja, o de permitir que a verdade de uma história fale por si mesma, se quisermos que essa verdade seja de fato conhecida e surta seus devidos efeitos. Entretanto, tomada ao pé da letra, essa exigência obriga o autor a se abster de qualquer julgamento, o que acaba por reforçar a metáfora do espelho.

Fénélon escreve, em 1714, que a história teria uma "*nudité si noble et si majestueuse*",[8] de forma que podia dispensar quaisquer adornos poéticos. Gottsched[9] legitima a tarefa do historiador como sendo a de "dizer a verdade nua, isto é, narrar os acontecimentos sem qualquer maquiagem ou adorno". Em 1814, o jovem Ranke refere-se à "verdade nua, despida de quaisquer adornos", para, por meio desse "conceito de história, desmascarar as narrativas falsas de Guicciardini".[10] Blumenberg aponta, com razão, que se trata aqui de um anacronismo iluminista,[11] ainda que o próprio Iluminismo tenha colocado em questão a eficácia da metáfora da verdade nua. Mais tarde o velho Ranke, em 1860, mantém-se, ainda que com reservas, fiel ao velho preceito, quando formula a confissão ainda hoje tão citada: "Eu gostaria de poder apagar meu próprio eu, dando voz apenas às coisas que se manifestam por meio de forças poderosas."[12]

Uma terceira figura de linguagem, herdada, como as outras, da Antigüidade, leva ao centro de nossa questão. A expressão "*apolis*" também foi introduzida por Luciano. Um historiador deveria ser "em sua tarefa um estrangeiro, sem pátria, autônomo, não submetido a qualquer senhor". Somente em um espaço livre de dominação seria possível manter-se fiel à verdade e "relatar, sem reservas, os acontecimentos que ocorreram."[13] Não parece ter sido muito maior o passo que o separa de Ranke, quando este definiu seu princípio histórico: sua intenção não era instruir ou doutrinar, "queria apenas mostrar como as coisas efetivamente aconteceram".[14]

O postulado científico da imparcialidade no sentido do apartidarismo, da neutralidade ou da abstenção mantém-se intacto até o século XVIII. Bayle, Gottfried Arnold, Voltaire e Wieland mantiveram-se tributários dele, assim como Niebuhr, o qual "buscava a verdade, sem partido nem polêmica".[15] Mesmo um historiador politicamente engajado como Gervinus partia do princípio de que crença, hierarquia ou pátria não devem confundir os sentidos, de modo que se possa escrever "sem observar limites ou partidos".[16] Escrevia Ranke, seu distante adversário:[17] "Tudo se interpenetra: estudo crítico das fontes autênticas, interpretação apartidária, representação objetiva; a meta é a presentificação da verdade completa", ainda que ela não esteja totalmente a nosso alcance. Mas logo Ranke acrescentava: "Pois a verdade só pode ser uma."[18]

Tratamos até aqui da descrição do terreno, da topografia, que inclui ainda um sem-número de eventos. Sem prejuízo de que os contextos se diferenciam, resta um ponto de conexão metodologicamente ineludível no curso da investigação: aspirar à imparcialidade e conceder a palavra ao lado contrário. Seja para contestar sua acuidade, seja para (e isso é mais moderno) relacionar reciprocamente todas as forças e partidos integrantes de um processo histórico, de modo que o processo como um todo possa ser apreendido a partir de um único olhar. Até aí, o apelo à imparcialidade mantém-se legítimo.

Mas o mundo histórico não foi constituído por essa velha e incontornável *démarche* dos procedimentos de investigação, ou seja, a necessidade de aspirar à imparcialidade. A história moderna surgiu a partir do movimento reflexivo da história sobre seus pressupostos de ação e de conhecimento, o que deu origem a um novo conceito de "história" ["*Geschichte*"].[19] O que distingue a história moderna das histórias anteriores é, antes de tudo, o estabelecimento, com a reflexão dos iluministas [*Aufklärer*], de uma história em si e para si, destituída de um objeto de conhecimento. A história tornou-se um conceito reflexivo. Desde o Iluminismo, se relacionam entre si as condições do fluxo da história e as

condições para a ação e o conhecimento dela. Isso não teria sido possível sem a fixação de um determinado ponto de vista em meio ao movimento histórico.

Certamente, mestres anteriores da arte histórica consideraram a influência do narrador sobre a forma da representação. A associação da história à gramática, à retórica e à ética, e, mais tarde, a crescente associação à poética e à estética é que levaram à necessidade de se considerar também a produção criativa do autor.

O historiador sempre teve um papel produtivo como artista ou como juiz moral, ainda que freqüentemente confrontado com a função de mero receptor. Já o próprio Luciano cuidara de relativizar sua metáfora do espelho, quando, no mesmo parágrafo, comparava o historiador ao escultor, a quem a matéria-prima é previamente dada, mas que, como Fídias, deve trabalhar da forma mais fiel possível à realidade. Pois — assim justifica Luciano — o leitor deve ser capaz de ver com seus próprios olhos os acontecimentos que lhe são narrados. Assim, a metáfora do escultor criativo permanece presa ao círculo estreito da visão, da demonstração e do espelhamento.

Todas as metáforas acima citadas, que em última instância remetem a uma verdade nua e sem adornos, a ser reproduzida de forma precisa e objetiva, estão associadas à forma de percepção da realidade que constitui, até o século XVIII, a representação histórica. As metáforas, que contêm em si um realismo ingênuo, alimentam-se mais dos testemunhos oculares do que dos testemunhos auditivos que atestariam a verdade da história.[20] Metodologicamente, o ponto de partida é a história do presente ou do passado mais recente. A ela foi possível, da mesma forma que a Heródoto, compreender três diferentes gerações, a fim de recuperar acontecimentos passados valendo-se do testemunho auditivo de sobreviventes, conferindo assim credibilidade ao conteúdo narrado. Permaneceu intacta a precedência dada ao registro da história contemporânea, acrescida da contribuição dada, nos inícios da época moderna, pela literatura memorialística. E assim permaneceu também quando a investigação estendeu-se ao passado imediato. Os índices de verossimilhança permaneceram associados ao testemunho ocular, e, se possível, ao de agentes e participantes, seja no que diz respeito à história da Revelação, seja nas histórias dos eventos eclesiais ou mundanos.

A experiência histórica manteve-se associada a um presente que se movia continuamente para a frente, recolhendo fatos do passado, sem

poder sofrer transformações substantivas. *Nil novum sob sole* [nada de novo sob o Sol], essa era a máxima válida tanto para a Antigüidade clássica quanto para os cristãos, no horizonte de expectativa do Juízo Final. As metáforas do espelho, do reflexo ou da verdade nua, todas referentes à visão contemporânea, baseavam-se no fundamento das experiências próprias da qualidade do tempo presente, o qual, em sua concepção historiográfica, valia-se do recurso aos testemunhos oculares. O historiador foi obrigado a interrogar, em primeira instância, testemunhas oculares, e, em segunda, testemunhas auditivas sobreviventes, de modo a poder investigar fatos e atos verdadeiros. Não há grande distância entre esse tipo de dedução da realidade e a exigência de imparcialidade, ainda que o acontecimento tenha que ser analisado a partir de todas as perspectivas e o julgamento tenha que levar em conta todos os envolvidos. A história como presente contínuo vive do interrogatório de suas testemunhas oculares, e a condução desses interrogatórios exige distanciamento e imparcialidade.

Não resta dúvida de que esse cânone, cuja simbologia remete a um espaço de experiência ininterrupto e não fragmentário, pode ainda hoje reclamar sua validade metodológica. Mas as coisas não ficam por aí.

II. O compromisso com uma posição como pressuposto do conhecimento histórico

Parece ironia da linguagem o fato de que, no âmbito da visão e dos testemunhos oculares, da metáfora do espelho e da verdade indisfarçável, justamente o posicionamento tenha assumido um papel fundamental para o conhecimento, sem que esse repertório das metáforas e da experiência, a elas associadas, tenha sofrido desgaste. Se o historiador tem que interrogar suas testemunhas, levando em conta o depoimento das melhores e colocando de lado as outras, como pode ser que seu próprio ponto de vista não exerça influência sobre a representação que faz dos fatos? Naturalmente, a questão já emergira antes, não menos sob a influência da doutrina da perspectiva, conhecida já desde o Renascimento. Comenius, em 1623, compara a atividade do historiador com a perspectiva do telescópio, colocado sobre os ombros como uma trombeta que aponta para trás. Com esse olhar em direção ao passado, acrescenta, busca-se adquirir ensinamentos para o próprio tempo e também para o futuro. Seriam surpreendentes as perspectivas curvas, que, por sua vez,

mostram tudo sob luz diferente. É por isso que não se deve "confiar que (...) uma coisa se comporte na realidade da mesma forma como ela se apresenta a quem a contempla".[21] Cada um confia apenas em seus próprios óculos; daí só podem advir controvérsias e discórdia.

A dúvida cartesiana e o ceticismo pirronista contribuíram, da mesma forma, para a má consciência do historiador no que diz respeito a ser capaz, efetivamente, de oferecer representações da história de acordo com a verdade. Por conta disso, o *Dicionário Zedler* diz, ainda orientando-se pelo ideal realista de conhecimento e traduzindo, cheio de precauções, a metáfora de Luciano: seria muito difícil, quase impossível, "ser um historiador perfeito em seu ofício. Aquele que se propusesse a isso, deveria, se conseguisse, desligar-se de qualquer corporação, partido ou religião."[22] Coube a Chladenius comprovar que isso seria impossível.[23]

Chladenius (1710-1759) ainda estava submetido ao círculo vicioso "testemunho ocular-autenticidade" quando desenvolveu a noção do objeto da história a partir das histórias simultâneas das diferentes gerações coexistentes, delineando, a partir daí, a noção de histórias futuras e de "velhas histórias".[24] Mas essa distinção já não se orientava por circunstâncias cronológicas ou de conteúdo e não se aplicava a uma época particular, tendo sido concebida a partir da perspectiva da teoria do conhecimento. "Autor", "agente" ou "expectador" são mais confiáveis que "narrador" [*Nachsager*]: a transmissão oral predomina sobre a escrita. A velha história se inicia, então, quando não há mais testemunhas oculares sobreviventes e nem se pode mais interrogar testemunhas auditivas vinculadas aos acontecimentos. Com a morte das testemunhas estendem-se os limites da velha história, limites que aumentam na mesma medida em que as testemunhas desaparecem. O conteúdo da história não se deixa mais organizar por uma ordenação temporal previamente estabelecida — eventualmente, por Deus. As histórias futuras e as histórias passadas são determinadas por desejos e planos, assim como pelas questões que surgem de hoje. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, o espaço contemporâneo da experiência torna-se o centro de todas as histórias.

Assim, Chladenius finaliza a epistemologia das histórias pré-modernas, formalizando-a em um conceito válido até hoje. Assim, Chladenius torna-se um fundador da modernidade, pois a articulação temporal da história passa a depender do ponto de vista ao qual for relacionada.

Chladenius partiu do princípio de que a história e sua representação seriam coincidentes. Mas uma separação metodológica se faria necessária para que se pudesse interpretá-la e julgá-la. "Uma história constitui uma unidade em si mesma; sua representação, entretanto, é distinta e diversificada." Uma história como tal, em sua singularidade, só pode ser pensada a partir de uma perspectiva isenta de contradições; mas todo relato que se faz dela é fragmentado, fraturado pela visão perspectivista. É decisivo o fato de essa história ser avaliada por meio da perspectiva de um "envolvido nos acontecimentos" ou de um "forasteiro", de um "amigo" ou "inimigo", de um homem "cultivado" ou "não-cultivado", de um "homem da corte", de um "burguês" ou de um "camponês", de um "agitador" ou de um "súdito fiel".[25] A partir desse fundamento, Chladenius extrai duas conclusões. Em primeiro lugar, a relatividade de toda perspectiva de julgamento, de toda experiência. Pois pode haver dois relatos contraditórios entre si que pleiteiem, cada um deles, a verdade.

> Há uma razão pela qual conhecemos algo dessa maneira e não de outra. Trata-se do ponto de vista a partir do qual se contempla a mesma coisa. (...) Desse conceito decorre que aqueles que contemplam algo a partir de diferentes pontos de vista devam necessariamente construir representações diferentes desse objeto (...). *Quod capita, tot sensus.*[26]

Em segundo lugar, Chladenius extrai de sua análise do testemunho ocular e das tendências de comportamento social e político a perspectiva da investigação e da representação histórica posteriores. Certamente deve-se buscar conhecer a história passada pela adequada inquirição de testemunhas e da correta interpretação dos indícios — até aqui, Chladenius suporta um ideal de conhecimento moderadamente realista —, mas as circunstâncias nas quais se deram os acontecimentos não podem mais ser recuperadas em sua totalidade por qualquer forma de representação. A "imagem original da história" transforma-se em narrativa durante o próprio depoimento.[27] A determinação pelo ponto de vista limita não apenas as testemunhas; atinge também o historiador. Uma história já ocorrida permanece irrevogavelmente igual a si mesma, mas as perspectivas do historiador fragmentam-se como um caleidoscópio, conforme seu ponto de partida. O bom historiador, que deseja relatar uma "história que faça sentido", só pode reproduzir essa "imagem original" por meio de "imagens mais novas."[28] Ele precisa escolher e abreviar, faz uso de metáforas e certamente precisará lançar mão de conceitos universais;

com isso, o historiador cria novas ambigüidades incontornáveis, que, por sua vez, fazem supor a necessidade de interpretação. Pois o historiador, quando emprega "imagens mais novas, tem em vista algo"[29] que também o leitor terá de vislumbrar, se quiser fazer um julgamento sobre a história da qual se trata.

Tanto a história vivida quanto aquela cientificamente elaborada são constituídas por perspectivas portadoras e formadoras de sentido, social e pessoalmente condicionadas. "Estão muito equivocados aqueles que exigem que o historiador se comporte como um homem sem religião, sem pátria e sem família, pois exigem algo impossível."[30] A partir de Chladenius, os historiadores passaram a ter mais certeza sobre o fato de que podem vislumbrar na verossimilhança uma forma particular, mas ainda assim histórica, da verdade. Desde então, a posição do historiador deixa de ser um argumento contra o conhecimento histórico, passando a constituir um pressuposto desse conhecimento.

Chladenius não esqueceu de traçar um limite preciso para excluir falsários ou criadores de fatos, que não se baseiam no cânone racionalmente controlável da inquirição de testemunhas ou do estudo de fontes. O inevitável perspectivismo não conduz a uma

> (...) narração de caráter parcial, que, contra a ciência e a consciência, obscurece e inverte [os fatos]. (...) Uma narração imparcial não pode significar o mesmo que narrar algo sem ter um ponto de vista, pois isso é impossível; por sua vez, narrar algo de forma parcial não pode significar o mesmo que narrar segundo seu próprio [do narrador] ponto de vista, pois, nesse caso, todas as narrativas seriam igualmente parciais.[31]

Com essa constatação, com a qual fica claro que a formação de um juízo sobre algo, a partir de uma perspectiva própria, não é idêntica à parcialidade, Chladenius logrou formar um arcabouço teórico que ainda hoje não foi ultrapassado. Pois o estudo de fontes possui uma resistência intrínseca e um peso próprio que não podem simplesmente ser deslocados depois, ao bel-prazer, por partidarismos a favor ou contra. No entanto, é certo que as fontes podem informar resultados diferentes a partir de abordagens diferentes. Voltaremos a isso, na conclusão.

A teoria do conhecimento de Chladenius significou um ato de libertação. Com o alargamento da perspectiva testemunhal, até então objeto da inquirição histórica, em direção à própria perspectiva do historiador, esta última ganhou um espaço antes impensável. Fazendo uso desses

critérios, o historiador pôde se dar ao luxo de "produzir" história: avaliar as causas, acompanhar circunstâncias de longo prazo, alterar a disposição do começo e do fim de uma história; pôde esboçar sistemas mais adequados à complexidade das histórias do que a mera adição de conhecimentos. Da "poli-história" [*Polyhistorey*] fez-se a "politeoria" [*Polytheorey*], nas palavras de Klopstock.[32] Por fim, considerando o controle das fontes, o historiador pôde criar histórias hipotéticas, que conduziam o olhar mais para os pressupostos de todas as histórias do que em direção às histórias em si. Em suma, sob os auspícios do conceito criado por Voltaire, o historiador pôde tornar-se o filósofo da história, o que antes era possível.

Fénélon previra essa ruptura quando postulou, em 1714, que a verdadeira perfectibilidade da história residia no arranjo que se fazia dela. A fim de lograr uma boa organização dos fatos, o historiador deveria ser capaz de abarcar sua história, como um todo, em um único olhar; deveria virá-la e revirá-la em todos os seus ângulos até encontrar o verdadeiro ponto de vista. Assim ele poderia finalmente esboçar a história como unidade coesa e conduzir os eventos mais importantes a sua causa inicial comum.[33]

Chladenius fundou esse princípio em teoria, mas de forma a relativizar, a historicizar, se quisermos dizer assim, a questão sobre o verdadeiro ponto de vista do historiador. Ele se confrontou com uma pluralidade de pontos de vista, que pertencem necessariamente ao conhecimento histórico, sem desistir de buscar aquilo que lhes é comum, a verdade histórica. Entretanto, deslocou a ênfase que incidia sobre a própria verdade para as condições de conhecimento dessa verdade. Desde então, inspirados por ele, os historiadores tiveram coragem de referir-se aberta e conscientemente à sua "posição", uma vez que deveriam refletir seu ponto de vista. Essa ruptura no horizonte da teoria da história completou-se na segunda metade do século XVIII.

III. Temporalização da perspectiva histórica

A obra de Chladenius é como uma espada de dois gumes. Sua teoria do conhecimento alimentou-se até o limite de imagens e alegorias, sob o primado do aspecto visual. A testemunha ocular, como garantia da representação de um acontecimento, permaneceu como o principal tipo de testemunha histórica. O espaço histórico da experiência que correspon-

de a esse princípio é aquele que contém sujeitos que praticam e sofrem ações, o espaço de eventos cuja capacidade testemunhal aumenta com a proximidade desses mesmos sujeitos em relação aos eventos e diminui com seu afastamento. Coerentemente, a "Ciência histórica universal" [*Allgemeine Geschichtswissenschaft*] de Chladenius trata predominantemente das condições que determinam o conhecimento histórico do presente, para depois, com base nisso, ocupar-se das fontes e de sua interpretação. As histórias do passado, situadas fora da lembrança coletiva, constituíam mero complemento da experiência histórica do presente. Mas também as histórias futuras pertenciam ao *organon* da interpretação histórica, uma vez que planos, expectativas e desejos faziam parte tanto da história futura quanto da contemporânea, assim como daquela do passado recente. As três dimensões do tempo fundiram-se sob uma perspectiva antropológica, ao mesmo tempo em que passaram a remeter umas às outras, mantendo sua localização determinada. Esse quadro alterou-se rapidamente desde então. A segunda parte da teoria de Chladenius, com sua moderna doutrina da história perspectivista, teve não pouca responsabilidade nessa alteração.

A partir de um uso predominantemente metafórico em direção ao espaço de um presente contemporâneo, a visão perspectivista adentra mais e mais as profundezas temporais. Ao mesmo tempo, adquire um significado temporal capaz de articular uma crescente distinção entre as histórias do passado, do presente e do futuro. As diferentes maneiras de ver adquiriram uma capacidade temporal de alteração, que correspondia então a uma crescente capacidade de aceleração da história. Façamos um breve esboço desse processo na historiografia.

O uso dos termos "ponto de vista" [*Sehepunkt*], "posição" ou "ponto de observação" [*Standort* ou *Standpunkt*] tornou-se cada vez mais freqüente. Também Stölzer, Wegelin, Semler ou Köstler fizeram uso deles e, à medida que a abordagem perspectivista passou a ser levada a sério, alterou-se também o *status* da história passada. Ela perdeu a característica que a obrigava a ser sempre igual a si mesma.

É nesse espírito que Thomas Abbt escreve *Geschichte des menschlichen Geschlechts, soweit selbige in Europa bekannt worden* [História do gênero humano onde é conhecida na Europa, *sic*][34] deduzindo, a partir de sua própria "posição", que "a história de um mesmo povo será diferente na Ásia e na Europa". Com certeza se faz sentir aqui a crescente experiência das invasões no além-mar, onde inúmeras histórias ainda não integradas ao cristianismo europeu aguardavam elaboração. Mas o fato de que as perspectivas deveriam ser espacialmente determinadas, associadas a uma localização geográfica, e que textos diferentes, igualmente legítimos, poderiam ser escritos sobre os mesmos fatos, isso sim era inédito.

À relatividade geográfica das proposições históricas acrescentou-se a relatividade temporal. Chladenius ainda não tinha pensado na possibilidade de que o passar do tempo fosse capaz de alterar posteriormente a qualidade da história. Pois ele distinguia rigorosamente entre um passado já transcorrido e consistente consigo mesmo e os diferentes relatos que o tinham por objeto. Gatterer, por sua vez, não tinha tanta certeza dessa distinção: "A verdade da história permanece, em essência, a mesma. Ao menos, é possível pressupô-lo, ainda que seja essa uma pressuposição que não se possa fazer sempre." Gatterer procurou demonstrar, em seu *Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtsschreibers* [Ensaio sobre a localização geográfica e o ponto de vista do historiador] que, em última instância, a história é constituída pelo procedimento de seleção. Essa seleção, entretanto, não depende apenas de circunstâncias sociais ou políticas ou dos destinatários virtuais, mas também da distância temporal. Em vista disso, Gatterer desenvolveu os critérios que hoje seriam necessários a uma espécie de Tito Lívio alemão, talvez um professor universitário protestante que vivesse sob um regime constitucional de caráter misto, critérios que esse hipotético Lívio teria de usar para reescrever e reorganizar a história romana do autêntico Lívio, assim como para corrigi-la a partir de novos pontos de vista, possíveis apenas nos dias de hoje.[35]

Pouco a pouco, o tempo histórico foi adquirindo uma qualidade capaz de consolidar a experiência, por meio da qual se aprendeu a ver o passado de maneira nova, por obra de um efeito retroativo. Büsch declara em 1775: "Neste momento, acontecimentos que só agora se tornaram perceptíveis conferem importância a uma história que antes teria nos interessado muito pouco, ou que absolutamente não nos teria interessado."[36] Büsch refere-se à história do Hindustão, que só vinte anos antes fora integrada pelos ingleses ao quadro de circunstâncias atuantes sobre a história universal. A par disso, a história dos efeitos e a reflexão sobre ela foram se constituindo de maneira recíproca. Nove anos depois, Schlözer se expressa da seguinte maneira: "Um determinado fato pode parecer, neste momento, completamente irrelevante e, cedo ou tarde, tornar-se decisivo para a própria história ou mesmo para a crítica."[37]

Mas o deslocamento da ênfase sobre os acontecimentos passados e mesmo sobre sua própria qualidade histórica não foi obra apenas das transformações sofridas pela experiência contemporânea. Também a concepção metodológica e o próprio *know-how* do ofício do historiador alteraram a relação das dimensões temporais entre si.

O registro de uma "história do tempo presente" [*Zeitgeschichte*] foi perdendo pouco a pouco a sua dignidade. Planck foi um dos primeiros a observar que as chances de se atingir o conhecimento da história não diminuíam, ao contrário, aumentavam, à medida que aumentava também a distância temporal. Com isso, a testemunha ocular foi derrubada de sua posição privilegiada, já relativizada antes por Chladenius. O passado deixou de ser mantido na memória pela tradição escrita ou oral, passando a ser reconstruído pelo procedimento crítico. "Os grandes acontecimentos oferecem-se à visão dos contemporâneos, sobre os quais exercem efeito imediato, recobertos em névoa, a qual vai se dissipando muito lentamente, depois de algumas gerações." Uma vez decorrido tempo suficiente, o passado se manifesta "sob uma configuração completamente diferente" por meio da "crítica histórica", capaz de levar em conta a estreiteza da visão dos contemporâneos de então.[38]

Dessa forma, o velho espaço da experiência, que compreende a cada vez três gerações, torna-se metodologicamente acessível. O presente do passado não é mais um tema da história [*Historie*] que perpetua e transmite as histórias. O próprio passado passa a ser problematizado como tal, de forma que só hoje somos capazes de perceber sua peculiaridade, "sob uma configuração completamente diferente". A mera narração de um presente do passado torna-se uma presentificação refletida do passado. A ciência histórica, ao levar em conta o ponto de vista temporal, transforma-se em uma disciplina investigativa do passado. Essa temporalização das perspectivas foi certamente favorecida pelas rápidas transformações da experiência provocadas pela Revolução Francesa. Tais rupturas de continuidade pareciam querer livrar-se de um passado cuja crescente estranheza só poderia ser esclarecida e recuperada pela pesquisa histórica. Mas isso não significou, de maneira alguma, que a pesquisa histórica *eo ipso* tenha tido caráter nostálgico ou restaurativo. Pelo contrário, a idéia de que quanto mais o tempo avança mais compreensível se torna o passado é um produto da filosofia do progresso pré-revolucionária.

Essa filosofia descobriu uma certa qualidade temporal na história que se esforçava por ver o ontem como fundamentalmente diferente do hoje, o qual, por sua vez, seria fundamentalmente diferente do amanhã. O princípio de uma possível repetição dos eventos foi abandonado. Uma vez, então, que toda a história é única e singular, o passado tem que ser, por conseqüência, diferente tanto do presente quanto do futuro. Em uma palavra: a "historicização" da história e sua interpretação progressista são dois lados da mesma moeda. História e progresso encontraram seu denominador comum na experiência de um tempo genuinamente histórico. Reconhecê-los como tal demanda um ponto de vista que teve de reconhecer a si mesmo como historicamente condicionado.

Na Alemanha, isso se mostra de forma especialmente clara na historiografia da Igreja protestante, a qual, de história "esclarecida" passou sub-repticiamente a teologia da história, vindo em socorro da nova filosofia da história.

A antecipação de um tempo autenticamente histórico dá-se especialmente com Bengel,[39] cuja interpretação do Apocalipse de João implica a irrevogável singularidade dos processos históricos. Ali, Bengel procede ao mesmo tempo de forma empírica e reflexiva. Ele considerou as diferentes interpretações do Apocalipse, até então existentes, não como um amontoado de equívocos, mas sim como uma história de descobertas progressivas. Cada interpretação anterior foi compreendida como um ponto obscuro advindo da vontade de Deus, que caberia ao próximo intérprete desvendar. A partir da sucessão de interpretações falhas e de sua transmissão, resultava a última e por fim verdadeira compreensão. Estabelece-se assim a maneira reflexiva de interpretação, fundada na crença.

Mas Bengel admitiu também os eventos profetizados na Bíblia, à medida que a interpretação desses eventos se confirmava. Ao mesmo tempo, a exclusão dos antigos equívocos tornou-se possível com o transcorrer da história. Com isso, delimitou-se a estrutura de uma fenomenologia do espírito. A interpretação da experiência tornou-se um momento integrante de uma história que conduziria ao conhecimento verdadeiro.

Como se pôde demonstrar depois, Bengel estabeleceu um modelo progressista da história. A Revelação deveria ser buscada no avanço da história, melhor dizendo: na progressiva co-incidência dos acontecimentos empíricos e de sua interpretação histórica de significado teológico. Acontecimento e interpretação convergiam progressivamente, isto é, através de um *medium* constituído pelo tempo genuinamente histórico. O modo de interpretação da história permanecia o mesmo. Mudara o seu conteúdo.

Em Semler, essa proposição se amplia no contexto de uma historiografia racional. A ênfase se desloca de uma economia teológica da salvação para uma economia histórica do tempo, que não apenas permitia a interpretação de caráter progressivo dos eventos prenunciados na Bíblia, como também de todos os acontecimentos históricos.

Do ponto de vista epistemológico, Semler fincou raízes no mesmo terreno da doutrina da ciência de Chladenius, com a diferença de que, no seu caso, a perspectiva histórica foi temporalizada de maneira conseqüente. É certo que Semler distinguia entre a "história real" e sua reprodução narrativa, mas, para ele, a história dessa reprodução tornou-se um momento intrínseco da própria "história real". O ofício do historiador deixou de ser apenas o de relatar histórias; ele passou a "criá-las".

> A influência da vontade, da intenção, dos objetivos finais, ainda que não tenha estado presente como tal na época, sendo reconhecida apenas neste momento, confere à narrativa um direcionamento efetivo, antes ausente das próprias circunstâncias analisadas.

Essa estruturação reflexiva do passado não levou a intenções "perversas" ou "parciais", como ocorre com freqüência; constitui, ao contrário, uma "distinção reconhecidamente inevitável".[40] Com o passar do tempo, alteram-se continuamente as condições e circunstâncias de elaboração da história: "É exatamente essa diferença dos tempos sucessivos que permite e obriga à existência de sempre novos e distintos historiadores."[41]

A partir dessa perspectiva temporalizada, Semler conclui que o exercício da historiografia só é possível por meio da elaboração crítica da historiografia anterior. Dito de maneira generalizante, o conhecimento histórico é também, ao mesmo tempo, a história da própria história como disciplina. Pois os pressupostos sob os quais as notícias surgem e são elaboradas também devem ser, eles mesmos, parte do processo, por meio de uma análise crítica. "Até hoje, deu-se muito pouca atenção àquela história que precedeu a história de todos os assim chamados historiadores." Com essa observação, Semler elabora um princípio metodológico que não se pôde mais deixar de considerar desde então.

A teoria da mudança de perspectiva temporal foi assim diluída em uma teologia progressiva, que atribui sentido à mudança. Deus a teria planejado de modo a favorecer a "sempre cambiante educação moral do homem". Por conta de seu princípio temporal, Semler foi forçosamente conduzido à posição de relativista histórico, para quem todas as histó-

rias, em menor ou maior medida, são parciais. Ele só foi capaz de escapar a esse dilema ao inscrever seu próprio ponto de vista no contexto de um conhecimento progressivo e de uma moral crescente. "Os estágios reais de uma cultura sempre desigual"[42] foram entendidos por ele como os estágios de um conhecimento histórico, que permitiu às gerações posteriores reconhecer e desmascarar os interesses partidaristas das gerações anteriores e de seus historiadores. Era exatamente essa a intenção de Semler ao tratar dos três primeiros séculos da era cristã. Teria sido uma dádiva da Providência "situar nossa vida e nossa época tão distante desses primeiros séculos cristãos." Pois só agora fora possível proceder a uma "livre revisão" que torna acessíveis "a nós, considerando nossa perspectiva, (...) a verdadeira história"[43] da Igreja antiga.

Não se pode mais separar a verdade e a perspectiva temporal. Aquele que ainda hoje afirmasse "a imutabilidade do sistema eclesiástico" estaria submetido a preconceitos e servindo a interesses hierárquicos. Estaria assim impedindo o desenvolvimento moral da religião cristã, e "não pode haver pecado maior contra toda verdade histórica".[44]

Desde que mergulhou na perspectiva temporal de seu desenvolvimento histórico, a verdade historicamente relativa tornou-se uma verdade superior. O pressuposto teórico dessa superioridade era a alteridade advinda da visão em perspectiva — e, portanto, factual — do passado, comparada à experiência própria do presente e à expectativa do amanhã. "Em nossos dias já não se duvida de que a história tem que ser, de tempos em tempos, reescrita", diria Goethe em breve.

> Uma tal necessidade não se impõe porque muita coisa nova tenha sido descoberta, mas sim porque novas perspectivas se oferecem, porque os contemporâneos de um tempo que progride são conduzidos a pontos de vista a partir dos quais o passado se deixa contemplar e julgar de maneira nova.[45]

Goethe evocava aqui uma experiência histórica que crescia lentamente, cuja elaboração teórica, na Alemanha, vinha se dando desde Chladenius: a noção de que a referência a um posicionamento é constitutiva do conhecimento histórico. A ela correspondia uma forma de apreensão do real capaz de, com o auxílio do "tempo progressivo", favorecer a fissura entre as dimensões de passado, presente e futuro. Com a temporalização dessa história fraturada pela perspectiva, passou a ser necessário refletir sobre o próprio ponto de observação, uma vez que este se alterava em meio ao e por causa do movimento histórico. Essa experiência moder-

na, até então deduzida apenas na teoria, foi concretizada a partir dos acontecimentos vertiginosos da Revolução Francesa. Desde então, passou a ser obrigatório tomar partido.

IV. A obrigação de tomar partido e sua elaboração historiográfica

No âmbito da historiografia alemã, o conceito de "partido", até o século XVIII, encontrava-se associado a divisões de cunho confessional e às respectivas frentes de luta. A partir de então, o conceito adquire novo vigor com os conflitos de caráter social, originados da ruptura do sistema de estamentos na França que, em breve, se alastraria por toda a Europa. Desde então, como observou Gentz em 1793:[46]

> Na Alemanha, como em toda parte, cada partido, fosse ele democrático ou antidemocrático, dividiu-se em um sem-número de subpartidos. (...) Nos dias de hoje, podem se encontrar democratas até o 5 de outubro de 1789, democratas até o surgimento da nova legislatura, democratas até o 10 de agosto de 1792, democratas até o assassinato de Luís XVI, democratas até a expulsão da Facção Brissot, em junho desse ano.

Nessa perspectiva temporal, Gentz descreveu de forma concisa e articulada — ainda antes da queda de Robespierre — o processo de radicalização que a Revolução percorrera até ali, criando cada vez mais núcleos partidários. A constituição de partidos políticos, sem deixar de ser elemento integrante da estrutura de qualquer história, passou, desde então, a pertencer à experiência quotidiana da modernidade européia.

É traço característico dessa modernidade o fato de que os partidos não se distinguiam uns dos outros apenas pelo conteúdo político e social de seus programas, mas também pela distinção temporal advinda dessas delimitações. Essas distinções podem ser graduadas ao longo do processo de desenvolvimento de uma história em contínua alteração: o movimento para adiante era o mesmo que "progressista", a permanência no centro ou o movimento para trás significava "conservador". Todos os instrumentos de legitimação que se pretendiam efetivos tiveram de se submeter a essa escala temporal. Rivarol, fazendo uso metafórico da disposição das cadeiras no Parlamento, escreveu: "A Revolução é manca. A direita vai sempre para a esquerda, mas a esquerda nunca vai para a direita." A marcha em direção a um futuro aberto evoca perspectivas partidaristas e parciais que, destituídas de critérios de movimento ou direção, não dão resultado.

Como a história reagiu frente a esse novo estado de coisas? Vejamos algumas respostas. O próprio Gentz considerou que o processo de autoatribuição de um critério temporal pelos partidos era um erro de perspectiva. "O escritor que pretendesse tomar a Revolução como um todo" confrontar-se-ia com os princípios internos do movimento, comparados aos quais os processos de constituição partidária seriam apenas manifestações superficiais. Gentz chegou assim a uma resposta que, em última instância, remete a uma teoria da Revolução. Tais teorias, que desejavam levar em conta a pluralidade dos partidos, proliferaram nas épocas seguintes e penetraram, por exemplo, no sistema do idealismo alemão.

Com isso, transformou-se totalmente o desafio de ter que tomar partido. Friedrich Schlegel — que, ao longo do tempo, mudara de posição política e religiosa — expressa claramente essa idéia: seria uma ilusão acreditar na possibilidade de encontrar "a verdade história, em estado puro, apenas nos assim chamados autores apartidários ou neutros".[47] O partidarismo seria um fator próprio à história. Se os partidos, como é o caso na Inglaterra, sobreviveram até hoje, não se poderia escapar à necessidade de tomar posição. Dessa maneira, Schlegel prescreve como mandamento teórico ao historiador que apresente abertamente "seus pontos de vista e julgamentos, sem os quais seria impossível escrever qualquer história, ou, ao menos, qualquer história em forma de representação". Não se poderia mais acusar um historiador de "parcialidade", mesmo quando não se partilhasse de sua opinião.[48]

O pressuposto metodológico dessa redenção da parcialidade residia, para Schlegel, na separação entre os fatos, que seriam independentes dos pontos de vista partidários, e na formação de um julgamento crítico sobre eles. A par disso, "a exatidão factual seria certamente estimulada pela polêmica, uma vez que cada partido passaria a temer a crítica do outro, vigiando-se mutuamente".[49] Com isso, Schlegel logra descrever, com grande acuidade empírica, o efeito retroativo das posições políticas sobre a prática da investigação histórica, que se constrói predominantemente pela separação entre o conhecimento dos fatos e a formação do julgamento sobre eles. Trata-se da tentativa de salvar a objetividade sem ter que abandonar a tomada de posição.

Mas já o próprio Schlegel foi capaz de perceber a insuficiência desse princípio, uma vez que não era possível determinar qual seria "o partido certo" [*die rechte Partei*]. Assim, como pesquisador empírico da história,

ele se encontra novamente remetido a uma teoria da história, ao tentar — segundo suas palavras — alçar-se ao "grande ponto de vista da história". Sem ter em mira "o desenvolvimento geral dos destinos humanos e da essência do homem", o historiador se enreda em mera escrevinhação.[50] Ou então, como ele dirá mais tarde de forma menos incisiva, em *Signatur des Zeitalters* [Sinal dos tempos]: não se deve "meramente considerar o partido como partido em si. (...). É certo que devemos tomar partido daquilo que é bom e do que é divino, sem, no entanto, adotar um partido ou fazer parte dele."[51]

Para além de sua posição religiosa, que Schlegel pretendeu conciliar com o movimento histórico, e por trás de suas considerações ambíguas, oculta-se uma exigência de cunho teórico: a história não se esgota no processo de partidarização, pois, manifestamente, há processos de longa duração que são impulsionados pela luta partidária, mas ultrapassam seu campo de atuação. Tais "tendências", "idéias" ou "forças" de longo prazo, como se dizia então, tornaram-se interpretações fundamentais para que a escola histórica pudesse articular em épocas o decurso integral da história. Certamente não há como avaliar a acuidade ou a consistência de tais interpretações segundo uma perspectiva empírica, associada à crítica das fontes. O critério para essa avaliação é exclusivamente teórico. Isso faz com que a escola histórica permaneça, ora de forma consciente, ora inconsciente, no círculo das filosofias idealistas da história.

Quando Hegel separou sua história universal filosófica e a subjetividade daquele indivíduo pedante que tudo sabe mais e melhor [*Besserwisser*], definiu ao mesmo tempo "(...) a totalidade dos pontos de vista como seu princípio intelectual".[52] Com isso, a exigência de imparcialidade pôde ser mantida. Só ela pode preservar incólume o conteúdo factual contra as visões unilaterais guiadas pelo interesse de poucos, "só ela pode fazer valer as circunstâncias que já se encontravam ali antes". Com isso, Hegel paga o tributo ao cânone da investigação histórica tradicional. No entanto, do ponto de vista teórico, ele estimula a partidarização. Estender a imparcialidade a tal ponto que o historiador seja empurrado para o papel do espectador que tudo narra, sem ter diante de si uma finalidade, seria o mesmo que tornar sem sentido a própria imparcialidade. "Sem julgamentos, a história perde interesse."[53] "Uma historiografia adequada tem de saber distinguir o que é essencial; ela toma partido do essencial e sustenta tudo o que tem relação com ele."

O próprio Hegel tinha claro o critério para definir esse essencial: tratava-se da *Vernunft der Geschichte* [Razão na história]. Mas pode ser que Hegel tenha cunhado aqui um clichê, uma fórmula vazia, que pode ser preenchida de cada vez com um significado diferente, ao longo da história. O critério da imparcialidade, indispensável para a metodologia da investigação histórica, não desobriga o historiador de tornar palpáveis os critérios para isolar o "essencial". Entretanto, desde a Revolução Francesa, tal coisa passou a ser impossível sem uma teoria do tempo histórico, da qual o historiador faça uso consciente ou inconsciente.

Citemos aqui, à guisa de conclusão, dois exemplos.

Por volta de 1800, era geral a consciência sobre o fato de se estar em um momento crítico, do ponto de vista temporal. "Qualquer comparação de nossa época com os momentos críticos na história dos povos e dos séculos é insuficiente", escreve Perthes depois da queda de Napoleão.

> Só poderemos avaliar o incomensurável significado destes anos quando formos capazes de reconhecer que esta nossa parte do mundo se encontra em um tempo de transição, no qual se encontram em conflito os últimos e os próximos quinhentos anos.[54]

Perthes entendia que, antigamente, os eventos precisavam de muitos séculos para mudar de direção, ao passo que em seu tempo as relações entre novo e velho se modificavam com "inacreditável velocidade". Em compensação, o interesse pela história crescia. Perthes buscava, assim, uma situação mercadológica francamente favorável para lançar sua *Europäische Staatengeschichte* [História dos Estados europeus]. Mas enfrentou dificuldades decorrentes justamente da nova experiência da aceleração histórica. Por causa dela os historiadores profissionais hesitavam em escrever sobre a história moderna, especialmente aquela que deveria, como antes era comum, alcançar a "história da própria época".

As três dimensões temporais pareciam estar cindidas entre si. O presente era muito rápido e provisório. "Falta-nos completamente um ponto de vista seguro, a partir do qual pudéssemos considerar, julgar e aproximar de nós os acontecimentos", escreveu Rist a Perthes; estamos vivendo "a era do declínio, que acabou de começar". Poel confirmava esse estado de coisas: "Pois não é o atual estado na vida civil, política, religiosa e financeira um estado provisório? No entanto, o objeto da história não é o futuro, mas o passado." Por isso, a história planejada dos Estados teria cometido um "duplo erro", "o de se referir tanto ao que é passageiro quanto ao que é apenas parcialmente conhecido".

Não era possível conhecer o futuro, pois onde estaria o homem capaz de vislumbrá-lo, ainda que só como penumbra? E aquele que almejasse escrever uma história

> (...) teria que antecipar, com seus desejos e suposições, os frutos do tempo em plena vigência. Sua história contribuiria então, assim como tudo o mais que nasce de uma época agitada, para aumentar a efervescência dos espíritos, excitar as paixões e incitar à luta, sendo um eloqüente monumento do presente, mas não uma história do passado. Essa história não deve ser escrita, e outra, diferente dela, não pode ser escrita.

Tampouco o passado deixava-se conhecer, "pois a história anterior deve ser explicada em relação ao seu estado presente", o que se teria tornado impossível no atual "processo de transformação". Em uma palavra: "De uma história que está sendo escrita agora não se pode esperar nada permanente, nenhuma história real."[55]

Os dois especialistas que consultamos justificaram sua negação com argumentos fundamentados em uma teoria da história. Em outras palavras, a aceleração da história impede que o historiador exerça seu ofício. Em contrapartida, Perthes indagava: "Quando chegará o momento em que a história fará uma pausa?" Em resposta surgiu o cenário no qual o historiador busca reconstituir o passado que já se perdeu, lançando mão de uma investigação realizada com métodos rigorosos. Trata-se daquela orientação já ironizada por Hegel, a qual Dahlmann não se furtou a considerar, jocosamente, "uma história muito eminente, para que se aventure até os dias de hoje".[56] Nietzsche, por fim, a chamaria de "antiquária".

Mas a investigação do passado não foi a única resposta encontrada frente à aceleração da história. Para este segundo cenário, que assim como o primeiro pouco se deixa classificar sob uma orientação política determinada, chamemos o testemunho de Lorenz von Stein. Em 1843, Stein já formulara claramente o raciocínio segundo o qual uma perspectiva temporal encontra-se relacionada a um movimento inconstante e contínuo de aceleração, sendo mesmo conduzida por ele.[57] Há cinqüenta anos, segundo Stein, a vida se acelerava. "É como se a historiografia não fosse mais capaz de acompanhar a história." A partir daí chegar-se-ia ao ponto de vista que permitiria abarcar e construir julgamentos sobre a singularidade do movimento moderno com um único olhar.

Stein lançou mão, talvez sem percebê-lo, de argumentos que remetiam de volta à teoria da história do Iluminismo, argumentos que ganhavam gradativamente mais importância à medida que se buscava uma aproximação com a "história da própria época". Uma vez que se alteravam os ritmos da história, faziam-se necessárias perspectivas capazes de se adequar a tais alterações. Por causa disso, Stein procura identificar as leis do movimento da história moderna, de modo a extrair daí um futuro que ele pudesse influenciar. Seu diagnóstico podia arriscar prognósticos, pois ele tinha sob os olhos os exemplos da França e da Inglaterra em andamento, a partir dos quais pretendia deduzir diretivas de conduta política para a Alemanha. O pressuposto disso era uma história cujos fatores atuantes a longo prazo permanecessem passíveis de influência, mas que, no momento, estabelecessem as condições para um estado de coisas em permanente alteração. Com isso, o perspectivismo histórico passou de uma mera determinação do conhecimento para uma determinação fundamental de toda experiência e de toda expectativa resultante da "história em si". Nas palavras de Feuerbach, "a história contém apenas o princípio de suas próprias transformações."[58]

Ambas as respostas descritas podem ser reencontradas em formulações variadas. Todas elas reagem a uma história que exigiu, por seu contínuo processo de transformação, um realinhamento da relação entre passado e futuro. Ambas as posições não se deixam reduzir, de maneira radical, seja à alternativa constituída pelo partidarismo, seja à alternativa da objetividade. A escala é sempre fluida, o que se pode perceber nas convergências e divergências de opinião entre Gervinus e Ranke. Como defensor da política liberal, Gervinus apoiava também um apartidarismo metodicamente desejável, sendo que, "a despeito disso, [o historiador] deve ser um homem do partido do destino, um defensor natural do progresso", pois não se pode renunciar à defesa dos ideais da liberdade.[59] Ranke, por sua vez, posicionou-se decididamente contra essa imposição à tomada de partido, declarando-se a favor de uma investigação histórica sustentada metodologicamente no distanciamento temporal. Gervinus, escreveu ele no necrológio do colega de profissão,

> (...) repetiu freqüentemente sua opinião segundo a qual a ciência deve penetrar a vida. Muito justo, mas, para que possa surtir efeito, a ciência não pode, sobretudo, deixar de ser ciência. Não se pode transferir para a ciência o ponto de vista que se tem na vida, pois, desse modo, a vida estaria atuando sobre a ciência, e não a ciência sobre a vida (...). Só poderemos enxergar o presente se formos capazes, antes de tudo, de abstraí-lo, elevando-nos assim ao nível da ciência livremente objetiva.

Ranke nega veementemente a tese segundo a qual "tudo deve ser visto sob o ângulo do dia de hoje, sobretudo porque este não cessa de se modificar."[60] Em Ranke, os condicionamentos históricos acabam por constituir um empecilho para atingir o conhecimento histórico. Isso não quer dizer que Ranke tenha renunciado à eficácia (inclusive político-partidária) do conhecimento histórico. O que ele pretendeu foi simplesmente transmitir essa eficácia por meio de uma ciência distanciada do cotidiano, a fim de lograr conhecer, em primeiro lugar, a história do passado. Pois Ranke intuíra o perigo existente por trás das questões guiadas pelo interesse imediato: elas acabariam por impedir o conhecimento histórico ao qual todos desejavam dar acesso.

Dessa forma, confrontamo-nos, na metade do século XIX, com o mesmo dilema que hoje domina nossas discussões. A doutrina do perspectivismo histórico certamente ajudou a cunhar a historicidade do mundo moderno, mas a disputa entre os defensores da objetividade e os representantes da parcialidade dividiu o campo, sem que isso prejudicasse a grande contribuição de ambos os lados para os estudos historiográficos.

V. Prospectiva teórica

O esboço histórico aqui delineado não pretende ter apresentado os diferentes pontos de vista em ordem cronológica. Ele foi composto com uma intenção sistemática, que pode ser completada e diversificada por meio de provas originadas em outros países e em outros períodos. O problema da relatividade na história moderna e sua administração por meio de critérios científicos não sofrerá, com isso, alterações fundamentais. É por isso que nos permitimos extrair algumas conclusões a partir daquelas posições que, no ambiente lingüístico alemão, puseram pela primeira vez a questão do compromisso com um posicionamento, inspirando diferentes respostas a essas questões.

Já no âmbito das prescrições historiográficas da Antigüidade impunha-se a questão da necessidade do narrador valer-se de expedientes retóricos para dar voz à história, em vez de poder referir-se diretamente a ela. Chladenius, por sua vez, delineou a distinção entre as histórias verdadeiras e imutáveis e suas respectivas interpretações, condicionadas pelo ponto de vista. Com a temporalização das perspectivas o problema se torna ainda mais complexo, uma vez que também a história da recepção e do efeito dos acontecimentos anteriores passa a fazer parte do

patrimônio da experiência da "história em geral", sobre a qual se fundamentam as histórias singulares. Da mesma forma, as novas posições continuaram a validar "fatos" anteriores sem prejuízo da formação de novos juízos sobre eles. A separação entre o fato e seu julgamento foi aceita também por Hegel, na medida em que ele submeteu a investigação dos fatos à exigência metodológica da imparcialidade, prescrevendo a tomada de partido apenas para a formação de um juízo de valor sobre eles. Tratava-se do partido da razão, o partido do suprapartidário.

No âmbito da teoria do conhecimento, os fatos do passado e o juízo contemporâneo que se constitui sobre eles correspondem, na prática da investigação, aos pólos terminológicos da objetividade e da parcialidade. No entanto, na prática da pesquisa, o problema se distende. É possível que, por trás dessa antítese, considerada assim no âmbito epistemológico, se esconda um falso problema. Pois também os fatos são condicionados pelo julgamento, no contexto histórico. Se Luís XVI — para citarmos Gentz — foi assassinado, executado ou só punido, essa é a questão que interessa à história, e não o "fato" de que uma lâmina de guilhotina separou-lhe a cabeça e o tronco.

A assim chamada investigação pura e simples dos fatos é metodologicamente imprescindível e se realiza no âmbito da comprovação geral. O método histórico tem uma racionalidade própria. A autenticidade de certidões, a datação de documentos, números referentes a estatísticas, diferentes versões e variantes de um texto, sua origem ou proveniência — tudo isso pode ser determinado com uma exatidão semelhante àquela das ciências naturais, de modo que os resultados sejam universalmente comunicáveis e controláveis, independentemente da localização e do ponto de vista do historiador. Esse cânone da exatidão metodológica, aperfeiçoado ao longo de séculos, garante um antídoto seguro contra afirmações aleatórias que alardeiam uma segurança que decorre apenas de uma certeza auto-infundida. Mas a verdadeira polêmica sobre a "objetividade" dos fatos remanescentes das ruínas do passado não se dá no campo da técnica do trabalho científico. Há diferentes graus de exatidão nas constatações históricas, sobre os quais se pode decidir com precisão. A polêmica da objetividade ganha força apenas ali onde o fato se aloja no contexto da formação do juízo histórico de valor. Minha sugestão, nesse caso, é deslocar a ênfase da investigação.

A autêntica tensão à qual o historiador deve se submeter é aquela entre a teoria de uma história e a realidade das fontes (sem dúvida, uma

tensão produtiva). Com essa afirmação, remeto novamente a experiências e resultados que foram recolhidos antes do advento do Historicismo, ao conhecimento histórico do Iluminismo e do Idealismo, da forma como foram desenvolvidos até aqui.

O conhecimento histórico é sempre mais do que aquilo que se encontra nas fontes. Uma fonte pode existir previamente ao início da investigação ou ser descoberta por ela. Mas ela também pode não existir mais. Assim, o historiador vê-se na necessidade de arriscar proposições. Mas o que impede o historiador de se assegurar da história do presente ou do passado por meio, unicamente, da interpretação de fontes não é apenas sua escassez (ou, no caso da história moderna, o excesso de oferta). Toda fonte ou, mais precisamente, todo vestígio que se transforma em fonte por meio de nossas interrogações nos remete a uma história que é sempre algo mais ou algo menos que o próprio vestígio, e sempre algo diferente dele. Uma história nunca é idêntica à fonte que dela dá testemunho. Se assim fosse, toda fonte que jorra cristalina seria já a própria história que se busca conhecer.

Talvez seja esse o caso da história das obras de arte, cujas fontes constituem ao mesmo tempo o próprio objeto. Talvez seja esse o caso da exegese bíblica, desde que se trate do aspecto textual. E talvez isso seja adequado também para a interpretação das leis, desde que se trate apenas do aspecto normativo. A ciência histórica vê-se obrigada a interrogar suas fontes, para deparar-se com constelações de eventos que se situam para além delas. Nessa necessidade reside também a limitação de uma teoria da interpretação que se oriente predominantemente por indivíduos, seus testemunhos e obras. Há, no entanto, modelos de explicação, para usarmos aqui o exemplo de transformações em longo prazo, que se furtam a uma teoria da compreensão que se valha predominantemente de suas fontes. Como historiadores, devemos dar um passo além, se quisermos fazer história de maneira consciente, ou se quisermos chamar o passado à memória.

O passo em direção à exegese imanente de fontes é dado quando o historiador abandona a assim chamada história dos eventos para voltar seu olhar para transcursos, estruturas e processos de mais longo prazo. Eventos podem ser imediatamente apreensíveis por meio de testemunhos escritos — o que não ocorre com os transcursos temporais, estruturas de longo prazo e processos. E, se um historiador parte do princípio de que as determinantes de um evento interessam-no tanto quanto o evento em si, faz-se necessário transcender os testemunhos singulares do passado. Pois todo testemunho, seja escrito ou em forma de imagem, permanece associado às circunstâncias, e o excesso de informações que pode conter não é suficiente para abarcar a historicidade que atravessa em diagonal todos os testemunhos do passado.

É por isso que precisamos de uma teoria, de uma teoria da história possível. Tal teoria está implícita em todas as obras de historiografia, só é preciso que venha à tona. Pois há um grande número de proposições sobre a história como um todo ou mesmo sobre as histórias singulares que não podem ser respondidas de forma satisfatória a partir das fontes, ou cuja resposta demandaria, no mínimo, uma reelaboração do procedimento de pesquisa.

A partir da experiência quotidiana é possível perceber que uma crise na economia ou a eclosão de uma guerra pode ter sido compreendida pelos indivíduos afetados com um castigo divino. A teologia esforça-se por oferecer interpretações — por exemplo, em forma de uma teodicéia — capazes de atribuir sentido à miséria. Para os historiadores não será, no entanto, a pesquisa de fontes que levará à aceitação ou à negação de tais motivos, por meio da busca de outras justificativas, como a compreensão da catástrofe como resultado de cálculos equivocados de força e poder, ou de causas psicológicas, econômicas ou de qualquer outra origem. As fontes só podem fortalecer as interpretações de cunho religioso. A decisão sobre quais fatores contam e quais não contam só pode ser tomada no campo da teoria, que estabelece as condições para a história possível. Decidir sobre a interpretação de uma história sob um ponto de vista teológico ou econômico não é uma tarefa relacionada à pesquisa de fontes, mas sim uma questão de premissas teóricas. Só a partir do estabelecimento dessas premissas é que as fontes começam a falar. Mas elas podem também silenciar, uma vez que não haja qualquer documento ou testemunho para uma questão construída a partir do raciocínio teórico — o que, por si, não torna a questão equivocada. Com isso, o primado da teoria estimula e obriga à construção de hipóteses, sem a qual nenhuma pesquisa histórica pode ser conduzida. Não se quer com isso conceder carta branca à investigação teórica. Pois a crítica de fontes conserva sua função inamovível. Depois de tudo o que foi dito, acredita-se que se faz necessária uma delimitação das fontes e sua crítica mais precisa do que aquela que se vem fazendo no horizonte da teoria da interpretação histórica.

Uma fonte não pode nos dizer nada daquilo que cabe a nós dizer. No entanto, ela nos impede de fazer afirmações que não poderíamos fazer. As fontes têm poder de veto. Elas nos proíbem de arriscar ou de admitir interpretações as quais, sob a perspectiva da investigação de fontes, podem ser consideradas simplesmente falsas ou inadmissíveis. Datas e cifras erradas, falsas justificativas, análises de consciência equivocadas: tudo isso pode ser descoberto por meio da crítica de fontes. As fontes nos impedem de cometer erros, mas não nos revelam o que devemos dizer.

Aquilo que faz da história, história não poderá jamais ser deduzido a partir das fontes. Para que estas finalmente falem, faz-se necessária uma teoria da história possível. Assim, partidarismo e objetividade delimitam-se de uma nova maneira no âmbito da tensão entre a construção do pensamento teórico sobre história e a crítica de fontes. Uma é completamente inútil sem a outra.[61]

Tradução de Wilma Patrícia Maas
Revisão de Marcos Valério Murad

PARTE III

Sobre a semântica histórica da experiência

CAPÍTULO 10

A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos

*Pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni; boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt.**

Agostinho, *De Civitate Dei* XV, 5

I. Observação metodológica

As denominações que as pessoas empregam para si próprias e para os outros fazem parte do dia-a-dia de cada um. Nelas se expressam a identidade da pessoa e suas relações com os outros. No emprego das expressões pode existir concordância, ou então cada um pode usar para seu interlocutor uma expressão diferente da utilizada por este. Não é, pois, a mesma coisa quando se empregam palavras mutuamente reconhecidas — João e Maria — ou quando, em lugar destas, utilizam-se alcunhas depreciativas. Existe uma diferença quando se utilizam os graus de parentesco, como mãe e filho, e quando a mãe é substituída por "a velha" e o filho por "o moleque". Da mesma forma, há uma diferença se, ao se designar as funções, se fala de "empregador" e de "empregado", ou se o primeiro é chamado de "explorador" e o outro de "material humano".

Em um dos casos os modos de nomear usados pelas diferentes pessoas para si próprias e para os outros concordam entre si; no outro elas divergem. Em um caso as palavras implicam reconhecimento mútuo; no outro introduz-se nas designações um significado depreciativo, de modo que o parceiro pode considerar-se mencionado ou chamado, mas não reconhecido. Tais atributos que só podem ser usados em uma direção, e que na direção contrária são diferentes, serão aqui chamados de "assimétricos".

A eficácia das atribuições recíprocas se intensifica historicamente quando elas são aplicadas aos grupos. O simples uso do "nós" e do "vós" estabelece, decerto, inclusões e exclusões, e nesse sentido constitui uma

* Lutam, pois, entre si os maus com os maus; também lutam entre si os maus com os bons; mas bons e bons, se forem perfeitos, não podem lutar entre si. [N.T.]

condição para que a ação se torne possível. Mas um grupo designado por um "nós" só poderá constituir-se em uma unidade de ação politicamente eficaz se incluir em si algo mais do que uma mera designação ou denominação. Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma. Empiricamente, um grupo pode se constituir por meio do comando ou do consenso, do contrato ou da propaganda, da necessidade ou do parentesco, de alguma outra coisa ou de uma outra maneira qualquer. Mas não podem estar ausentes os conceitos pelos quais o grupo possa se reconhecer e se autodeterminar, caso deseje apresentar-se como uma unidade de ação. No sentido empregado aqui, o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las. Não apenas indica, mas também constitui grupos políticos ou sociais.

Existem numerosos conceitos desse tipo, que, apesar de se referirem a grupos concretos, podem ser usados de maneira geral. Uma unidade de ação pode entender-se como *polis*, como povo, como partido, como classe, como sociedade, como igreja, como Estado etc., sem que com isso os excluídos estejam impedidos de se entender também como *polis*, como povo etc. Tais conceitos que possuem generalidade concreta podem ser empregados paritariamente, com base na reciprocidade. Eles são transferíveis.

É verdade que as unidades históricas podem adaptar os conceitos gerais até transformá-los em singulares, de modo a determinarem e compreenderem só a si mesmas. Para um católico, "a Igreja" pode ser apenas a sua; para um comunista, "o partido" pode ser apenas o seu; "a Nação", para a Revolução Francesa, designava evidentemente apenas a sua. O artigo definido serve para estabelecer a singularização política e social.

Nesses casos, um grupo concreto reclama o direito exclusivo à universalidade, aplicando um conceito lingüístico apenas a si próprio e rejeitando qualquer comparação. As autodenominações desse tipo produzem conceitos opostos que discriminam os excluídos. O não-católico passa a ser o pagão ou o herege, deixar o partido comunista significa não simplesmente mudar de partido mas como que "desistir da vida, desistir da espécie humana" (J. Kuczynski); isto para não falar dos predicados negativos que as nações européias aplicaram umas às outras em tempos de conflito e que, dependendo das posições relativas de poder, passam de uma nação a outra.

Assim, a história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído. Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para o outro, que para este outro equivale lingüisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação. Trata-se, nesse caso, de conceitos opostos assimétricos. Seu oposto é contrário, porém de maneira desigual. Assim como a vida cotidiana, também a linguagem da política se baseia nessa figura básica dos conceitos opostos assimétricos. É sobre isso que trataremos aqui.

Mas é necessário fazer uma restrição. Trataremos daqueles pares de conceitos que se caracterizam por pretender incluir a totalidade das pessoas. Trata-se, por conseguinte, de conceitos binários com pretensões universais. É verdade que a totalidade dos homens também pode ser abrangida integralmente por pares classificatórios que implicam o reconhecimento mútuo dos indivíduos designados: por exemplo, quando falamos de homens e mulheres, de pais e filhos, de jovens e adultos, de doentes e sadios. Tais denominações, por recorrerem à composição natural da humanidade, incluem a humanidade como um todo. Sem prejuízo dos acentos polêmicos e da retumbância política que tais expressões possam ter adquirido ou venham a adquirir no futuro, tais expressões naturais não podem ser transferidas diretamente para a linguagem política.

No mundo da história, ao contrário, quase sempre se trabalha com conceitos assimétricos e desigualmente contrários. Três pares desses conceitos serão examinados a seguir: a oposição entre helenos e bárbaros, entre cristãos e pagãos, e, por fim, a oposição que surge na própria esfera conceitual da humanidade, entre homem e não-homem, entre super-homem e sub-homem.

Antes de entrarmos nesses conceitos opostos e nas diferentes formas de negação que eles envolvem, sejam-nos permitidas três observações metodológicas, que pretendem delimitar melhor a questão. A primeira observação refere-se à relação entre conceito e história, a segunda ao aspecto histórico e a terceira ao aspecto estrutural dos conceitos antitéticos.

1. O movimento histórico sempre se realiza em zonas de delimitação mútua das unidades de ação, que também se articulam conceitualmente. Mas nem a história social nem a história política se identificam com sua

auto-expressão conceitual. É verdade que a história só pode ser escrita quando o conteúdo conceitualmente apreendido é questionado quanto à sua correspondência com o conteúdo real, que dele decorre metodicamente. Mas esta correspondência, infinitamente variada, não deve ser entendida como identidade, pois do contrário toda fonte conceitualmente clara já seria a história a cujo conhecimento se quer chegar. Linguagem e fatos políticos e sociais aparecem de formas diferentes para o historiador e para os atores da história.

Embora os conceitos da linguagem política refiram-se a unidades de ação, instituições, grupos etc. e seus respectivos movimentos, eles não se restringem a isso. Tampouco a história é a soma de todas as denominações e descrições que nela se realizam, de seus diálogos ou discussões. Ela não se esgota também nos diversos conceitos que a incluem. O que importa, pois, é que se evite o erro de confundir história política com linguagem conceitual. Esta diferença entre a história e seus conceitos é medida com o método da semântica histórico-política.

2. Faz-se necessário um cuidado especial no estudo não apenas dos conceitos isolados, mas também dos pares de conceitos cuja eficácia histórica está acima de qualquer dúvida. Certamente se pode pressupor que os dualismos rigorosos, sobretudo aqueles que dividem a humanidade inteira em dois grupos diferentes e contrários, sempre foram politicamente eficazes, e sempre o tornarão a ser. Mas os resultados históricos até aqui obtidos também mostram que, até agora, todos os dualismos globais utilizados foram superados pela história subseqüente, sendo, neste sentido, refutados. Não podemos permitir que a força sugestiva dos conceitos políticos nos prenda a uma leitura dualista das condições históricas antagônicas que ela implica, ou que foram por ela provocadas. Como categorias do conhecimento histórico, as antíteses do passado costumam ser bastante grosseiras. Nenhum movimento histórico pode ser suficientemente conhecido com os mesmos conceitos antagônicos com que foi vivido ou compreendido pelos que dele participaram. Em última análise, isso significaria adotar a história dos vencedores, cujo papel costuma ser momentaneamente glorificado por meio da negação dos vencidos. Os conceitos antitéticos são especialmente apropriados para conformar as múltiplas relações, de fato e de intenções, entre os diversos grupos, de modo que os afetados por eles em parte são violentados, e em parte — na mesma proporção — adquirem capacidade de ação política. O reconhecimento desse dinamismo exige que se questione o uso dos termos no passado. Por isso, aqui se faz distinção entre os termos dos conceitos antitéticos que historicamente pertencem ao passado e as estruturas semânticas neles empregadas e contidas.

3. As considerações a seguir não se dirigem ao decurso da história, o surgimento ou a articulação dos conceitos dualistas opostos, nem suas transformações ou seus possíveis efeitos históricos. É verdade que nenhuma pesquisa histórica pode deixar de formular e de considerar essas questões. Mas a intenção metódica visa a um nível diferente: ela procura questionar a estrutura argumentativa das figuras dualistas que ocorrem na linguagem, a maneira como as posições contrárias foram negadas.

Na verdade, o estrutural aponta para o histórico, e vice-versa. Assim, as fontes podem ser lidas de duas maneiras diferentes: como auto-articulação histórica dos que atuam conforme dizem as fontes e como articulação lingüística de determinadas estruturas de significado.

O que caracteriza os conceitos antitéticos desiguais é que eles determinam uma posição seguindo critérios tais que a posição adversária, deles resultante, só pode ser recusada. Nisto reside sua eficácia política, mas ao mesmo tempo também a dificuldade para serem aplicados ao conhecimento científico. Nas palavras de Kant, "dividir em duas partes um conjunto de coisas heterogêneas não leva a nenhum conceito determinado".[1] Para que as divisões históricas sejam reconhecidas em suas assimetrias lingüísticas, elas precisam ser investigadas em suas estruturas comuns — e diferenciáveis.

Uma vez presentes na história, os pares de conceitos heleno-bárbaro, cristão-pagão e homem-não-homem revelam determinadas formas de experiência e possibilidades de expectativas cujos atributos também podem surgir com outras denominações em outras situações históricas. Cada uma das antíteses a serem examinadas possui estruturas próprias, mas também comuns, que sempre aparecem de novo na linguagem política, mesmo quando, no correr da história, as palavras ou nomes se modificam. A estrutura dos conceitos antitéticos não depende apenas das palavras com que os pares de conceitos se formam. As palavras podem mudar e, mesmo assim, a estrutura da argumentação assimétrica continuar a mesma.

No tocante à estrutura, os pares de conceitos podem ser desvinculados de sua origem e de seu contexto concreto: eles são historicamente

transmissíveis. Isto torna possível uma história efetiva dos conceitos, e sobre isso se baseia o dado estrutural de que certos padrões de experiência são aplicáveis várias vezes, permitindo que se encontrem analogias.

Com o passar do tempo, evidentemente, os pares concretos de conceitos modificam sua qualidade e seus efeitos. Os espaços da experiência se deslocam, revelando novos horizontes de expectativas. As possibilidades lingüísticas aumentam ou caem em desuso, os velhos significados empalidecem ou são enriquecidos, de modo que, no emprego dos conceitos antitéticos, a seqüência cronológica é irreversível.

Essa antinomia metodológica que vigora entre a singularidade histórica e a repetitividade estrutural das figuras de linguagem é apenas uma conseqüência do resultado mencionado acima: a história nunca se identifica com seu registro lingüístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito, mas também não é independente dessas articulações lingüísticas. Nossos conceitos antitéticos, portanto, confirmam tanto a repetitividade quanto a novidade das situações a que se referem. Mas essas situações sempre são, ao mesmo tempo, algo diferente do que pode dar a entender a auto-apreensão lingüística.

Por isso, as três seções que se seguem estão sujeitas a uma restrição metodológica. Não é possível apresentar todo o vasto material que foi algum dia organizado e moldado por conceitos antitéticos. Só apresentaremos a estrutura semântica de alguns conceitos antitéticos assimétricos que tiveram emprego político, à medida que forem aparecendo. Com isto mostraremos que a estrutura do primeiro par, helenos e bárbaros, sempre ressurge com diferentes denominações, que determinados elementos do segundo par, cristãos e pagãos, já estavam contidos no primeiro, mas com novos elementos, e por último que os conceitos antitéticos surgidos no campo conceitual da humanidade em geral trazem em si tanto elementos gregos quanto cristãos, porém sem que a eles possam ser reduzidos.

Finalmente, com o passar do tempo, as estruturas de todos os conceitos antitéticos mencionados podem atuar simultaneamente. Por isso nós podemos hoje ocupar-nos tanto com a coexistência das figuras antitéticas de linguagem quanto com a contemporaneidade do não-contemporâneo que pode estar contida em um único par de conceitos, porque nele ingressaram diferentes zonas da experiência histórica.

Grosseiramente falando, os três pares de conceitos podem ser organizados de acordo com os seguintes critérios: no caso de helenos e bárbaros trata-se, primeiro, de conceitos que se excluem mutuamente e cujos grupos de referência podem separar-se espacialmente. É verdade que os estrangeiros recebem uma conotação negativa, mas — e isto constitui uma realização histórica — são também reconhecidos como tais. Aos grupos a que se referem, os conceitos atribuem constantes naturais que parecem subtrair-se a toda disponibilidade. Mas isto logo se modifica. Após a territorialização dos conceitos veio sua espiritualização, o que posteriormente sempre se repetiu na história.

Em segundo lugar, os conceitos antitéticos se coordenam mutuamente no tempo. O que entre os gregos apenas fora insinuado, passa agora a ser central no par de conceitos "cristãos e pagãos". Uma tensão temporal determina a relação de oposição, de modo que se provoca um futuro deslocamento — que pode chegar à negação da parte contrária. Com a temporalização dos conceitos antitéticos, desloca-se a relação entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativas. Surge daí uma dinâmica da negação do outro, que praticamente não era conhecida na Antigüidade não-cristã.

Em terceiro lugar, a referência à humanidade representa uma exigência tão grande de universalidade que parece não permitir que homem algum seja excluído. Se, apesar disso, surgem conceitos antitéticos visando à aniquilação do outro, é preciso reconhecer neles uma possibilidade ideológica que, por definição, os conceitos anteriores não podiam conter. Aparentemente, a distinção entre o dentro e o fora, inerente aos dois primeiros pares de conceitos, deixa de existir no horizonte de uma humanidade única. Se, apesar de tudo, ela se infiltra, surgem em conseqüência os problemas que hoje todos têm que enfrentar.

II. Helenos e bárbaros

Ainda hoje a palavra "bárbaro" pode ser empregada de maneira geral na linguagem científica neutra ou na linguagem política afetiva, mas a palavra "heleno", que de início a determinou de forma negativa, só continua existindo como um conceito histórico, ou como nome de um povo concreto.[2] Neste sentido, o clássico par de conceitos pertence à história, mas ele apresenta traços modelares que, ao longo dessa mesma história, sempre voltaram a manifestar-se.

As palavras já existiam antes que sua polaridade fosse assumida. Todos os que não eram gregos já eram considerados bárbaros antes de os

próprios gregos se entenderem pelo nome coletivo de helenos.[3] Do século VI ao século IV a.C., o par de conceitos — helenos e bárbaros — era uma figura de linguagem universalista, que abrangia todos os homens, e era atribuído a dois grupos espacialmente separados. Era uma figura de linguagem assimétrica. O menosprezo aos estrangeiros, aos que balbuciavam ao falar, ou cuja fala não se entendia, cristalizou-se em uma série de epítetos negativos que desclassificavam toda a humanidade que vivia fora da Grécia. Os bárbaros eram não-gregos, estrangeiros, e isto não apenas em sentido formal: como estrangeiros, eles carregavam consigo uma determinação negativa. Dizia-se que eram covardes, grosseiros, glutões, cruéis etc. Para cada definição podia ser apresentado um exemplo concreto: o convívio com os comerciantes de ultramar, a grande multidão de escravos estrangeiros, a devastação da Grécia pelos ataques dos persas e outras experiências semelhantes, que facilmente podiam ser generalizadas sem que parecesse ser necessário fazer uma correção.

É certo que a *intelligentsia* grega era esperta o bastante para perceber o que constituía exceção, como Heródoto, que percebeu a relatividade do conceito de bárbaro,[4] ou Platão, que criticou o desequilíbrio do par de conceitos, pois a definição da espécie não era coerente com o critério da divisão.[5] O nome de um povo — os helenos — passava a ser o oposto a todos os outros povos, diferentes entre si, reunidos sob uma designação onomatopaica coletiva. Uma raiz semântica da assimetria se encontra, pois, na oposição consciente entre nomes próprios e designação genérica.

Os gregos, decerto, podiam lembrar as peculiaridades que possuíam em comum e que faltavam aos estrangeiros: a criação da *polis* como uma organização dos cidadãos — segundo eles — diferente da monarquia dos orientais, a educação do corpo e do espírito, a língua e a arte, os oráculos e os cultos festivos, nos quais se reunia toda a variedade dos helenos, mas de que os bárbaros estavam excluídos. Existiam, assim, certas áreas que pareciam reforçar o significado positivo dos helenos como cidadãos educados, cultos e livres. A "barbaridade" com que os helenos de fato se tratavam a si próprios, até que ponto o julgamento que faziam de si mesmos correspondia ou não à verdade objetiva, e até que ponto não passava de piedoso desejo, tudo isso foi descrito com moderação e simpatia por Jacob Burckhardt.[6]

Independentemente da correção ou incorreção dos juízos dualistas, o par de conceitos continha uma estrutura semântica que tanto liberava

quanto limitava as experiências e expectativas políticas. É o que demonstram os argumentos em que se fundamentava a diferença dos dois conceitos. Platão, com a seriedade que lhe é própria, mas sem dúvida também com uma certa pitada de provocação, reduziu a oposição à natureza. Por natureza, os helenos seriam, segundo ele, um "gênero" [*genos*] específico, ameaçado de degenerescência na medida em que se misturavam aos bárbaros.[7] Dessa determinação "conforme a natureza", ele concluiu que toda luta entre gregos seria uma luta entre irmãos, uma guerra civil — *stasis* —, por isso patológica. Mas uma guerra contra os bárbaros — *polemos* —, pelo contrário, seria justa por natureza. As lutas entre gregos deveriam ser feitas com moderação e com investimento mínimo, e as guerras contra os bárbaros deveriam visar a sua destruição.[8] Graças ao dualismo assimétrico, dever-se-ia criar um espaço político interior para servir de proteção contra todo o mundo exterior.

Aristóteles aprofundou a máxima, quando se referiu aos bárbaros como sendo escravos por natureza, ao passo que, para ele, os gregos demonstravam uma mistura ideal de força e prudência. Se fosse criada uma única *politeia* os gregos estariam capacitados a dominar todos os bárbaros.[9] Em confirmação, cita o verso de Eurípides, para dizer que os gregos estariam destinados a dominar os bárbaros, e não vice-versa, já que os bárbaros são por natureza escravos.

Essa expressão podia ser compreendida como portadora de vocação expansionista, estimulando Alexandre a submeter os persas, mas também podia ser usada internamente. Foi isso que levou Aristóteles a utilizar a separação entre o dentro e o fora, que de início caracterizava espacialmente o contraste entre helenos e bárbaros, como fundamento de uma estrutura de dominação interna. Os conceitos antitéticos indicavam também a existência de um gradiente de dominação política, de cima para baixo. Os bárbaros,[10] reduzidos às suas qualidades naturais que os tornavam semelhantes aos animais, estavam aptos a assumir os trabalhos dos escravos dentro de uma *polis*. As mesmas qualidades bárbaras, que no Oriente, onde eles dominavam, levavam à tirania, no espaço interno da comunidade dos cidadãos serviam para tornar possível o domínio dos helenos livres sobre si mesmos.[11] A natureza, portanto, separou de tal modo helenos e bárbaros que sua diferença ajuda a fundamentar tanto a constituição interna quanto a política externa. Se Platão quis transferir a guerra civil da Grécia para o Oriente, Aristóteles superpunha os âmbitos

de legitimação: a assimetria dos conceitos antitéticos garantia o predomínio dos cidadãos helênicos, tanto para baixo quanto para fora.

Mas não se pode justificar exageradamente, como um argumento helênico, a redução da oposição à *physis* que divide a humanidade em duas metades desiguais e de valor diferente. Estas conclusões, se o quisermos, podem ser interpretadas como uma forma de autoproteção. Tal visão crítico-ideológica encontra confirmação em textos de Platão[12] e de Aristóteles,[13] na medida em que os dois autores vêem os bárbaros de forma diferente. Nem todos os bárbaros podiam ser incluídos no conceito antitético da construção dualista. Para Aristóteles não foi fácil refutar o argumento sofista[14] de que todos — helenos, bárbaros e escravos — seriam iguais por natureza, diferindo apenas em virtude da lei e da atividade. As qualidades de corpo ou de alma que seriam características de um livre ou de um escravo nem sempre coincidiam com suas qualidades reais, ou com a posição ocupada por uns e outros,[15] de modo que, para efeito de argumentação, eram aplicadas expressões como "o nobre pagão" ou "a alma nórdica em um corpo oriental".

Enraizada na natureza, a oposição entre helenos e bárbaros talvez contivesse, no início, disposições etnocêntricas já existentes em muitos lugares, que foram adaptadas e generalizadas pela cultura grega em via de tornar-se consciente de sua unicidade. Nessa visão infiltrava-se uma boa dose de desejo. Seja como for, reduzir a humanidade a dois tipos mutuamente excludentes, com base na natureza, realiza uma função semântica politicamente eficaz. Apesar de depreciados, os estrangeiros continuavam sendo reconhecidos como estrangeiros de outro tipo, o que não era por si mesmo compreensível. No interior da *polis*, senhor e escravo se relacionavam mutuamente, e — como seres humanos — eram capazes de ser amigos.[16] Fora dela, os bárbaros permaneciam prisioneiros de uma organização condicionada pela natureza e pelo clima, que produz homens diferentes. Essa forma de religar substancialmente os conceitos políticos aos dados da natureza impedia que os conceitos políticos fossem deslocados ou superados. Na continuidade dos conceitos e do mundo humano, por eles abrangido, estavam envolvidas a solidez e os limites da experiência política.

Nesse sentido, toda a história posterior volta a conhecer códigos duais simples que instauram unidades de raça, classe, povo ou Estado. Reconhecendo a diferença — quase natural —, desprezam o estrangeiro ou o súdito, mas aceitam-no como estrangeiro ou reclamam-no para si como

súdito. No tocante à Era Moderna, consulte-se Boulainvilliers ou Gobineau, cujas teorias da superposição de camadas se baseavam em grandezas naturais estáticas;[17] as conseqüências da doutrina racial dos nacional-socialistas, aparentemente biológica, foram muito mais longe. Ou lembre-se a expressão de Harold Nicolson,[18] que com ironia testemunhou de um secretário de Estado francês que, "apesar de sua tendência pronunciadamente francófila, (...) ele parecia ser, no íntimo, um internacionalista, pois reconhecia que, apesar de bárbaros, mesmo assim os outros países existiam".

Além dessa redução à natureza, os gregos conheceram também um argumento contrário, que relativizava historicamente o dualismo associado à natureza. Serviu também para fundamentar a superioridade helênica, mas permaneceu secundário, por não possuir fundamentação teórica. Tucídides, Platão e Aristóteles comparam de diversas maneiras a diferença de cultura existente entre helenos e bárbaros, confrontando-a com a dos tempos antigos, quando ainda não existia a oposição dos nomes.[19] Então os helenos compartilhavam a grosseria e o atraso dos costumes bárbaros, como se apresentarem com vestimentas de guerra, portarem armas ou praticarem pirataria em tempos de "paz", comprarem mulheres, escreverem em mau estilo, privilegiarem nos processos o acusador, elegerem voluntariamente governantes despóticos, fazerem trocas sem dinheiro — formas de comportamento que, com o aumento da civilização e da divisão do trabalho, teriam sido superadas. "Pode-se mostrar com muitos outros exemplos como os antigos povos helênicos viviam com os mesmos costumes que os bárbaros de hoje."[20]

Assim, o dualismo assume uma perspectiva histórica, como dizemos hoje. A presença simultânea de helenos e bárbaros pode ser vista também como a não-simultaneidade de estágios culturais. O tempo ganha força na argumentação, pois os hábitos se modificam com ele. A comparação político-cultural, portanto, foi não apenas imposta antiteticamente, mas também inserida na história. Quando a diferença, cuja origem foi enfim compreendida, voltou a ser associada à *physis*, sem continuar sendo prolongada na direção de um futuro aberto, então os gregos passaram a usar uma figura argumentativa forte, que depois foi retomada com freqüência.[21] Sobretudo continuou atuante a comparação com os tempos passados.

Para Jacob Burckhardt, "o elemento realmente distintivo, que estabelece a diferença substancial entre barbárie e cultura", estava contido na

pergunta: "Onde começa a vida com passado e presente, isto é, onde tem início a comparação diferenciadora? Quando termina o mero presente sem história?"[22] Não que Burckhardt tenha assumido os critérios dos gregos; aplica-os, por exemplo, aos egípcios "bárbaros" — que ele, pelo contrário, coloca em posição mais elevada, como um povo possuidor de consciência histórica. Mas Burckhardt aceitou a força da argumentação grega. Na maneira como os gregos faziam comparações ele enxergou um critério permanente contra a barbárie. De modo semelhante, Ernst Troeltsch pôde definir a passagem da cultura para a barbárie como um retorno à não-historicidade.[23] No nível de uma generalidade mais elevada, os dois autores serviram-se de uma reflexão que já para os gregos havia aberto perspectivas históricas: eles falaram de cultura e de barbárie, e não de helenos e de bárbaros. O termo alternativo à barbárie não se deduzia apenas da *physis* ou do espaço, mas também do passado, sem por isso deixar de ser — como termo alternativo universal — assimétrico.

Mas, ao longo da história grega, que decorreu rápida, os dois pólos extremos do par de conceitos logo haveriam de distender-se. Diógenes negou as antíteses helênicas, quando privadamente se designou como *apolis, aoikos, patridos hesteramenos* [sem *polis*, sem casa e sem pátria], sem que com isso se transformasse em um bárbaro não-heleno. Ele criou o conceito universal do cosmopolita, que haveria de ultrapassar a bipartição convencional.[24] A antítese tornou-se menos evidente depois que Alexandre forçou a fusão de gregos e bárbaros. A humanidade conhecida e sua organização política quase coincidiram, primeiro sob Alexandre e mais tarde no Império Romano.

Não obstante, no âmbito da nova unidade e de sua compreensão intelectual como *homonoia*, e mais tarde como *concordia* de todos os homens, o antigo dualismo foi conservado: alterou-se a distribuição dos papéis, continuando-se, porém, a dividir a humanidade inteira em helenos e bárbaros.[25] Entendida anteriormente como espacial, a divisão passou a ser usada apenas horizontalmente, como critério de classificação social: "heleno" era qualquer pessoa culta, não importando se grego ou não-grego, contanto que soubesse falar grego corretamente; o resto era bárbaro. A nova antítese, baseada na formação cultural, não era mais derivada da natureza, e nesse sentido os conceitos antitéticos se desnaturalizaram; seus conteúdos deixaram de ter qualquer ligação com o espaço geográfico. Funcionalmente, o uso da palavra passou a ser móvel. Sendo a formação cultural transmissível, a expressão heleno passou a abranger

novos grupos de pessoas. Perdeu-se a função diretamente política do dualismo, aquela que criava dominação. O dualismo passou então a servir como uma garantia indireta da função social da camada helenista educada para governar, frente a todas as confusões políticas do tempo dos diádocos e da ocupação romana.

A antítese entre o heleno culto e o bárbaro rude também pôde ser empregada em sentido contrário a uma tradição subliminar cultivada sobretudo pelos cínicos, e que sempre voltou a manifestar-se.[26] O "bárbaro", então, serviu de contraponto positivo à formação culta e às suas conseqüências. O homem simples e autêntico, próximo à natureza e distante da civilização, aparece em versão utópica, com traços idealizados. A antítese inverteu-se, continuando a ser usada com os sinais trocados. A assimetria foi conservada no âmbito do mesmo espaço experiencial, mas o conceito antitético passou a ser funcionalmente valorizado pela crítica e autocrítica.

Também nesse sentido podia-se apelar para a figura de linguagem, com as denominações invertidas. Não é possível investigar aqui as analogias. Limitemo-nos a lembrar o "nobre pagão",[27] título que honrava o cavaleiro (e não só o cavaleiro cristão) na época das Cruzadas, ou o *bon sauvage*,[28] com o qual jesuítas e iluministas questionavam as sociedades de seus países. Onde quer que existissem unidades de ação política capazes de se projetar de dentro para fora, ou além-fronteiras de fora para dentro, a figura de linguagem assimétrica continuou viva, e com ela o conceito de bárbaro, que sempre podia ser aplicado com novos conteúdos, inclusive de forma positiva.

Mesmo os estóicos, que não se cansavam de criticar como antinatural a oposição aristotélica entre helenos e bárbaros, e que estabeleciam um paralelo entre a união dos homens em uma sociedade sob um governante e a ordem cósmica, mesmo eles não renunciaram à antítese, graças à qual garantiam sua própria posição, que os distinguia do restante da humanidade. Plutarco chegou a rejeitar os costumes e a língua, considerando-os como critérios de diferenciação acidentais, e não obstante definiu a virtude como helênica e a maldade como bárbara.[29] Na verdade, tal emprego das palavras, embora funcional para a doutrina moral, já não possuía força sistematizadora própria.

Na escola estóica surgem outras fórmulas duais características de sua doutrina, que por causa da futura proximidade com o cristianismo, como também com as doutrinas universais da humanidade, não podem

deixar de ser mencionadas. Independentemente do rigoroso dualismo moral,[30] que levou a conceitos assimétricos não muito distantes do uso helenístico de cultos (gregos) e incultos (bárbaros),[31] por exemplo quando Crisipo confronta os *spoudaioi* [sérios] com os *phauloi* [maus],[32] os estóicos conheceram uma espécie de doutrina dos dois reinos. Só que os dois reinos não se relacionavam, um com o outro, pela negação.

Os estóicos consideravam o cosmo regido pelo *logos* como sua pátria, e dela participavam todos os homens — livres e escravos, helenos e orientais —, tanto quanto os deuses e os astros. Inseridas nessa cosmópole estavam as unidades políticas, sem que os estóicos jamais confundissem a ordem transcendente com a ordem empírica.[33] Atribuir os reinos terrenos à megalópole, à cosmópole, costumava ser feito com reservas, enfatizando-se a igualdade "como se", ou como *mimesis*,[34] para diminuir, sem suprimir, a diferença entre razão e experiência. A lei cósmica que impera no íntimo do estóico — e imitá-la era uma tarefa da razão — dirige, bem-entendido, as leis exteriores da sociedade humana. Mesmo os distúrbios que surgem de fato, as guerras civis e a miséria que as acompanha estavam incluídas naquela ordem mais elevada, que com o tempo necessariamente voltará a se impor. Mediar a tensão entre a razão cósmica e as situações políticas de conflito sempre constituiu um desafio para os estóicos, que os levou a filosofar. Ao contrário da doutrina posterior dos dois "cidades" de Agostinho,[35] um reino universal cabia sem solução de continuidade nas possibilidades de pensamento e na perspectiva da experiência dos helenos e dos romanos helenistas que pensavam cosmologicamente. A partir do seu *logos*, estabelecia-se uma seqüência contínua que partia da *familia* e passava pela *urbs* para chegar ao *orbis*.[36]

Por mais que cobrissem todo o mundo humano, as drásticas fórmulas duais do estoicismo tinham, nesse espaço de experiências, uma função diferente da oposição "heleno-bárbaro" ou "cristão-pagão". Um homem poderia ser ao mesmo tempo cidadão, mas um cristão jamais poderia ser ao mesmo tempo um pagão, ou um heleno ser um bárbaro. "*Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur* (...) *alteram cui nos adscripsit conditio nascendi*" [Pertencemos em espírito a duas pátrias, uma grande e muito pública, que inclui os deuses e os homens (...) a outra em que casualmente fomos colocados pelo nascimento]. A primeira pátria, diz Sêneca,[37] seria o cosmo; a segunda seria aquela em que por acaso viemos a nascer. "*Qui-*

dam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, majori minorique, quidam tantum minori quidam tantum majori. Huic majori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius..." [Alguns servem ao mesmo tempo às duas pátrias, à maior e à menor, alguns só à menor, alguns só à maior. A esta maior podemos servir mesmo no ócio; aliás, nem sei mesmo se não a servimos melhor no ócio...].

Não se trata aqui de conceitos mutuamente excludentes, mas sim de conceitos complementares, com ordens de grandeza diferentes, que devem mediar as tarefas políticas no mundo concreto com a experiência filosófica geral do mundo. O dualismo estilístico não se alimenta da negação.

Isto vale também para Marco Aurélio.[38] Na condição de imperador Antonino, ele tem Roma como pátria, e na condição de homem tem o cosmo, sem que houvesse tentado levar as duas ordens a coincidir — por exemplo, concedendo os direitos civis a todos os súditos. Também Epiteto sabe-se cidadão de duas *poleis*, membro do cosmo a que deuses e homens pertencem, e membro da comunidade política, que ele concebe como uma imagem da *polis* cósmica.[39] Uma aponta metaforicamente para a outra, mesmo quando a *polis* mais ampla contenha as leis da razão, sendo mais importante viver de acordo com elas do que preocupar-se com as questões, menos essenciais, da cidadania. Que o imperador proteja a paz exterior, pois a paz interior se encontra no íntimo das pessoas.[40]

Esses e outros dualismos provenientes do estoicismo tardio e já distanciado da política possuem ressonâncias que foram efetivas também para a antítese cristão-pagão.[41] Mas nenhuma experiência ligada a uma época, nenhum signo comum da linguagem estóica e cristã nos pode impedir de perceber que se trata de pares de conceitos diferentes. Os estóicos não viam a ordem cósmica como oposta ao mundo político. Os conceitos formulados de forma dualista serviam apenas para tornar compreensível e suportável a tensão entre ambas as esferas, e com isto, em última análise, desmascará-la como irrelevante. Por mais que o cristianismo, ao se adaptar ao mundo, tenha retomado esse tipo de argumento — especialmente, para justificar seu Deus —, a concepção paulina-agostiniana do mundo levou a seqüências de negações capazes de questionar tudo o que os estóicos haviam ensinado.

A oposição heleno-bárbaro perdera força, tendo sido relativizada quando, com a entrada em cena dos romanos, e depois dos cristãos,

apareceu um *tertium genus* [terceiro gênero][42] no espaço mediterrâneo. Já Cícero sublinha que a distinção *gregos* e *bárbaros* ou seria puramente nominal, e então não diria coisa alguma, ou se referia aos costumes, e então romanos e gregos também seriam iguais.[43] Tornou-se familiar a tríade romanos, helenos e bárbaros.[44] Os bárbaros foram colocados além dos limites do Império, que coincidia com a *oikumene* [o ecúmeno] conhecido. De lá surgiram os germanos e os soldados estrangeiros designados como *barbar* [bárbaros], que se orgulhavam desse nome.

A partir de então a corrente pode prolongar-se até a Idade Média, com seus "bárbaros" sarracenos, ávaros, húngaros, eslavos, turcos, e até a Era Moderna, com suas ideologias imperiais ou imperialistas. A figura de linguagem ficou preservada, no sentido de que o pólo negativo do bárbaro ou da barbárie sempre se encontra disponível, por negação, para proteger a posição que se ocupa ou para alargá-la expansivamente.

III. Cristãos e pagãos

Com a entrada em cena dos cristãos na história do mundo mediterrâneo, as denominações anteriores perderam consistência. Por mais que sua seita fosse considerada como "bárbara", os cristãos não se deixaram classificar dentro do dualismo heleno-bárbaro. Eles eram recrutados em ambos os campos. O sentido da antítese tradicional não apenas foi superado pela nova religião; além disso, os conceitos antitéticos criados pelos cristãos traziam uma nova estrutura semântica.

No contexto da expectativa próxima das comunidades apostólicas não existia, de início, o conceito de "cristãos". Eles não se consideravam comparáveis a romanos, helenos ou judeus — a denominação de cristãos foi-lhes trazida de fora (*Atos dos Apóstolos* 11, 26) —, nem existia inicialmente o conceito de pagãos como um conceito coletivo para os não-cristãos. As fórmulas duais ou conceitos antitéticos existentes continuaram a ser empregados, apenas se relacionando entre si de forma diferente. Na linguagem da missão paulina já não se trata de conceitos que classificam e dividem, e sim de designações coletivas para "todos os homens" (*1 Tim.* 2, 4; *Rom.* 5, 18) aos quais a mensagem é dirigida.

Assim, seguindo a perspectiva judaica, Paulo classifica os homens em circuncisos e incircuncisos, aos quais ele se dirige de igual modo (*Gal.* 2, 7). Ou, dentro da perspectiva helênica, divide-os em gregos e bárbaros — que Lutero traduziu por "não-gregos" —, em sábios e ignorantes, considerando-se comprometido com todos (*Rom.* 1, 14). Ou ele utiliza ainda uma outra fórmula mais ampla, quando engloba os homens em helenos e judeus; em vez de helenos gostava de empregar *ethnai*, os povos, lado a lado com o povo judeu — *laos*. Sua palavra sempre é dirigida aos homens como um todo, cujas diferenças são niveladas, a fim de abrir o caminho que vai dos "cristãos-judeus" aos "cristãos-pagãos".[45] Judeus e helenos são os diferentes destinatários da missão, mas eles não diferem entre si, diante da alternativa que lhes é oferecida pelo cristianismo.

As verdadeiras antíteses surgem da verdadeira fé, por exemplo quando Paulo — de início internamente — divide uma comunidade "herética" em crentes e não-crentes (*I Cor.* 14, 22), ou quando, dando um passo adiante, introduz a divisão como verdadeiro critério de fé (*I Cor.* 11, 19): "*Nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*" [Pois é preciso que haja dissensões, a fim de que se manifestem os de provada virtude entre vós]. Da reta disposição para receber a mensagem de Cristo pôde ser formada aquela série de negações que terminaria por caracterizar negativamente todos os descrentes: eles são prisioneiros da *asebeia* [impiedade], da *adikia* [injustiça] (*Rom.* 1, 18); helenos e judeus incorrem igualmente no pecado (*Rom.* 3, 9). Nas palavras de Karl Barth: "Quem diz humanidade diz humanidade não-redimida."[46]

Essa figura antitética, obtida da fé, ainda podia ser transmitida por meio das caracterizações tradicionais. Mas Paulo vai mais longe no emprego dos conceitos antitéticos que ajudaram sua missão a abranger todos os homens. Desses conceitos ele desenvolve paradoxos lingüísticos, conferindo-lhes dimensões apocalípticas, para circunscrever aquela exigência de exclusividade que mais tarde atuou na antítese empírica de cristão e pagão.

Paulo confrontou conscientemente coisas não comparáveis para, por meio da negação do mundo sensível, tornar real o que parecia inacreditável. Em *Col.* 3, 11 e *Gal.* 3, 28 os dualismos tradicionais, esses conceitos antitéticos que indicam a totalidade dos homens, são inteiramente negados: na fé em Cristo não existe nem heleno nem bárbaro, circunciso ou incircunciso, bárbaro ou cita, livre ou escravo, homem ou mulher.[47] Todas as classificações e negações de pessoas, povos, classes, sexos e religiões são superadas pelos remidos em Cristo. A negação paulina é mais radical do que parecia antes. A antítese lingüística entre cristãos e todos os homens não é mais assimétrica. A negação da assimetria reforça a certe-

za da salvação. A oposição entre todos os homens, por um lado, e os batizados, por outro, não pode mais ser quantificada como ocorria com as designações anteriores; trata-se, pelo contrário, de uma duplicação do mesmo grupo de referência. Todo homem deve tornar-se cristão, se quiser escapar da condenação eterna.

O dualismo paulino — de um lado todos os homens, do outro os libertados por Cristo — só permitia uma solução, para que o paradoxo não continuasse a existir. A antítese tinha que ser estendida no tempo, tinha que ser temporalizada. O cristão, ou mais precisamente aquele que vive em Cristo, é o homem novo, que depôs o homem velho (*Col.* 3, 9; *Ef.* 4, 24). Então a totalidade — anterior — de todos os homens pode, por negação, ser confrontada com a — potencial — universalidade dos cristãos.

> "*Charitas enim Christi urget nos aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt... Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova.* [O amor de Cristo nos constrange, considerando que, se um só morreu por todos, logo todos morreram. (...) Quem está em Cristo é criatura nova. O velho passou e o mundo novo se fez.] (*II Cor.* 5, 14 *et seq.*)

A negação paulina não é mais para ser entendida espacialmente, e sim, antes de tudo, temporalmente.[48] Ao contrário da perspectiva grega, voltada para o passado, que derivava apenas da história a oposição entre heleno e bárbaro, a antítese paulina se estrutura na própria tensão temporal. Todos os povos existentes, os helenos, *ethnai*, *gentes*, que na linguagem cristã passaram a ser "pagãos", *gentiles*, *pagani*, pertencem como tais ao passado. Pela morte de Cristo o futuro pertence aos cristãos. Ele traz o mundo novo.

Essa implicação temporal distingue o dualismo paulino e todos os outros dualismos mencionados até aqui. As figuras opostas não podiam estar associadas a territórios, como ocorria inicialmente com a dupla de conceitos heleno-bárbaro. Tampouco podia a oposição ser lida comparativamente, como era sugerido pela antítese do sábio e do ignorante, e como mais tarde helenos e bárbaros passaram a ser entendidos. Nem o dualismo paulino pode ser desdobrado em um significado mais amplo e outro significado especial e concreto, como o fez a oposição estóica entre homem e cidadão.

Mas a história subseqüente haveria de mostrar que esses três outros padrões de antíteses lingüísticas sempre conseguem se impor novamente.

te. Também as antíteses derivadas do conceito (paulino) do cristão deixaram-se impregnar por eles. Na medida em que a Igreja se institucionaliza, em que suas doutrinas se moralizam, suas instâncias se hierarquizam e seus fiéis se disciplinam, nessa mesma medida torna-se mais difícil resolver o paradoxo paulino. Criam-se desvios, a partir dos quais novas negações puderam desenvolver-se, apelando para as antigas possibilidades lingüísticas.

Dessa forma, a oposição cristão-pagão pôde territorializar-se, logo que o conceito espiritual do cristão voltou a ser associado à Igreja visível. Isto vale tanto para a teologia da Igreja do império constantiniano quanto para o tempo das Cruzadas. Ou a relação do cristão com o mundo — que continua a existir — foi tão espiritualizada que mesmo o padrão estóico do dentro e do fora — como no Espelho do Príncipe — pôde voltar a ser aplicado.[49] Podia-se ser cristão sem se deixar de ser também heleno ou bárbaro, franco ou romano, rei ou camponês, livre ou escravo, homem ou mulher. A chance de sobrevivência do paradoxo paulino estava em sua reformulação territorial ou espiritual.

A ambigüidade da noção de *christianitas* é característica desse duplo potencial nascente, que será constantemente repensado. Esse conceito significava tanto a unidade de ação dos crentes ("cristandade") como também a extensão e a essência do conteúdo da fé ("cristianismo"), que não podiam ser nem territorialmente nem institucionalmente definidos.[50]

Mas sempre — e, a partir de então, isso foi se tornando decisivo para a história — se manteve a implicação temporal de todos os pares de conceitos formados a partir do cristianismo. Considerando-se o aspecto futuro do Juízo Final, que revelará a última divisão, fica estabelecido um princípio permanente de articulação para todos os conceitos opostos criados a partir do conceito de "cristão".

Além disso, a tensão temporal trouxe a possibilidade de a antítese "mundo dos homens — cristianismo" estar sempre a modificar-se. A extensão temporal "mundo velho — mundo novo", apesar e por causa da impossibilidade de sua realização terrena, tornou a expressão paulina particularmente fácil de ser manejada e transformada. Esta expressão podia ser adaptada a todas as situações, sem perder eficácia. Mostraremos isso em algumas expressões que surgiram ao longo da história.

Em sua esperança e certeza da salvação, o povo cristão — *gens totius orbis*, nas palavras de Tertuliano — relacionava-se com este mesmo mundo dominado pelos descrentes, inclusive para transformá-lo. Assim,

os habitantes desta terra tinham necessariamente que ser nomeados em categorias mutuamente exclusivas. Serve de termômetro para a visão cristã, que pouco a pouco se impõe, o fato de os conceitos antitéticos anteriores serem invertidos. O heleno, que sempre pôde ser politeísta, passou a ser o pagão por excelência. O nome do povo e o conceito de sua formação — embora continuando a ser empregado nessa linha de significado — terminam por se teologizar no conceito oposto de "cristão", como estabelecido em Paulo. "Heleno" torna-se sinônimo de *apistos* [descrente], *paganus* [pagão], *gentilis* [gentio]; *hellenismos* significa então "paganismo", *hellenizein*, "ter mentalidade pagã".[51] Como resultado do novo significado da palavra, também os helenos de Constantinopla, uma vez cristianizados, teriam que ter seu nome modificado: eles passaram a ser *rhomaioi* [romanos], contrariamente ao que durante séculos haviam defendido. Só assim conseguiram, como cidadãos cristãos, unir o título de legitimação do Império Romano e a exigência de salvação da Igreja universal. O triunfo das novas antíteses também se manifesta no fato de que no século IV foi possível que até mesmo "heleno" e "bárbaro" convergissem. Como adeptos do politeísmo, eles estavam, aquém e além das fronteiras, sob uma perspectiva comum.

Na verdade, como continuaram a existir grupos de homens que eram definidos apenas teologicamente, a oposição espacial teve que ser organizada temporalmente, de forma que a vitória do cristianismo continua garantida antes mesmo que ocorra. É o que mostra a tríplice seqüência, que continua usual, com que a humanidade inteira passou a ser abrangida até a Idade Média tardia:[52] cristãos — judeus — pagãos. Em última análise trata-se de uma dualidade, apenas diferentemente organizada do ponto de vista temporal. Pela fé no Deus Criador, e com o uso comum do Antigo Testamento, judeus e cristãos convergem; mas, teologicamente, só até a vinda de Cristo. Antes desta, só os judeus eram superiores aos pagãos, depois eles foram desafiados, e uma vez que não aceitaram a mensagem convergiram para a mesma linha que os pagãos descrentes. Dependendo de seu lugar histórico, os conceitos possuem valores diferentes: judeus e pagãos, do ponto de vista de Deus, se encontram diante da mesma alternativa: se converterem ou perecerem.

Até onde a dimensão escatológica hipostasiada, mas não realizada, se prestava precisamente para envolver em uma nova luz este mundo unido na paz, pode-se perceber na polêmica de Orígenes contra Celso.[53] Celso considerava desejável que todos os povos, helenos e bárbaros, os

povos da Europa, da Ásia e da Líbia, pudessem viver unidos sob uma única lei. Mas resigna-se, diante da impossibilidade política de fazer com que essa esperança se transformasse em realidade. Orígenes, então, declara que esse estado de paz, prometido, por exemplo em *Sofonias* 3, 7 *et seq.*, para todos os homens que usam a razão, pode ser alcançado — mas só depois da grande mudança do Juízo Final, por mais aleatória que ele considere essa mudança. Com isto Orígenes, em seu diagnóstico da realidade conturbada, se aproxima de Celso: a unificação do mundo sob uma única lei não é possível. Mas ele acrescenta: "Não é ainda." A profecia vai mais longe. No estado futuro, todos estarão unidos e em paz.

Agostinho, então, com sua doutrina das duas *civitates* [cidades], produziu uma solução surpreendente, relativamente fechada, e por isso mesmo duradoura, para as dificuldades surgidas entre as interpretações territorial, espiritual e escatológica da oposição entre o cristão e o mundo. Primeiramente ele respondeu a uma situação concreta.

O caráter único da situação — a irrupção dos godos na capital do mundo — fez surgir uma pergunta igualmente única aos cristãos, que desde um século haviam estado ocupados em instalar-se mundanamente dentro do Império Romano. A seqüência dos acontecimentos históricos parecia atribuir aos cristãos a responsabilidade pela catástrofe: com o paganismo, Roma se havia fortalecido; com o cristianismo, conheceu a ruína. Esta explicação *post hoc ergo proter hoc* [depois disso, portanto por causa disso] parecia tão clara, que difícil era encontrar uma resposta satisfatória, que eximisse os cristãos. A Igreja, tendo-se apropriado de mitos pagãos e acolhido as sólidas idéias de um Eusébio ou de um Prudêncio, havia associado o reinado de Cristo à permanência de Roma. Ela não apenas não era capaz de dar uma resposta, mas a tomada de Roma pelos bárbaros parecia confirmar a acusação — tanto mais que internamente os cristãos se viram questionados por aquelas especulações sobre o final dos tempos, também ligadas ao fim de Roma, sem que o Juízo Final acontecesse.

Contra essas duas frentes, Agostinho desenvolveu sua teologia da história, com a qual superou todas as soluções apresentadas até então. Para libertar o cristianismo da acusação de ser culpado pela queda de Roma, ele adotou o pressuposto de que de nenhum modo o reinado de Cristo pode identificar-se com um reino terreno, como o Império Romano. E a resposta de Agostinho procurou mostrar que a paz de Deus não pode ser o mesmo que a paz terrena.

Assim Agostinho desenvolveu sua doutrina das duas cidades, que abrangem uma coisa e outra, a organização eclesiástica e a organização mundana, sem que aquela possa ser reduzida a esta ou incorporada nesta. O reino de Deus atua dentro deste mundo — abrangendo-o —, ele está presente também na Igreja, mas a comunidade interior dos fiéis está sempre em peregrinação, seu reino se constrói apenas sobre a esperança.[54] Já o reino terreno se fundamenta na posse:

> *Cain, quod interpretabitur possessio, terrenae conditor civitatis, ... indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum, ubi nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest.* [Caim, o fundador da cidade terrena, e que é interpretado como posse, ... indica que esta cidade possui início e fim terrenos, onde nada mais se espera a não ser o que pode ser visto neste século.][55]

Mas os dois reinos se relacionam de forma assimétrica. Não são reinos opostos de forma maniqueísta. Estando ambos inseridos nas leis hierárquicas da ordem cósmica criada,[56] formam um acontecer processual, cujo resultado, certo mas temporalmente incerto, levará à vitória da *civitas Dei*. Assim, todo acontecer terreno permanece inserido em uma ordem relativa, sem que com isso perca seu caráter único no Juízo Final. Exposto ao pecado na esfera do mundo terreno, todo acontecer, em vista da decisão última, adquire a condição de uma decisão antecipada. Assim a assimetria é temporalizada. Nem todo mau se torna bom, mas ninguém pode tornar-se bom sem que antes tenha sido mau.[57]

Na situação concreta isto significa que, por um lado, o Império Romano foi transcendido na unidade mística da *civitas terrena*; ele é apenas uma articulação, se bem que particularmente grandiosa e brilhante, do pecado que reina neste mundo. Por isso a queda desse Império contém um sentido renovador, isto é, voltado para a salvação, que pode ser encontrada na *civitas Dei* e que os crentes têm razão de esperar, particularmente na hora da catástrofe.

A verdadeira resposta de Agostinho à ruína do império universal de Roma não consistiu em depreciar a desgraça terrena ou em fugir para o reino eterno, mas sim em conceber os dois reinos escatologicamente — desigualmente contrários entre si. A desterritorialização, com a não-localização das duas *civitas*, sua espiritualização, não foi levada tão longe a ponto de, no decurso da história registrada, não manter sua orientação inalterável para o Juízo Final. A orientação temporal irreversível era essencial para levar os acontecimentos terrenos em direção do tribunal do futuro, sem que com isto Agostinho tivesse que se empenhar em escrever uma genuína história do mundo, que estava inteiramente fora do seu horizonte. A escatologia de Agostinho se eleva ao nível de resposta permanente a todas as situações históricas terrenas, que só permanecem únicas em vista da divisão final entre os dois reinos.

Nessa perspectiva temporal, também as oposições claramente empíricas atingem seu pleno significado. Agostinho esboça uma hierarquia dos conceitos opostos. Maus e maus estão em luta, como também maus e bons, só os bons, se são perfeitos, não conhecem litígio. A ordem hierárquica de bem e mal — ainda pertencente à Antigüidade — é preservada também entre as "cidades", nessa mesma gradação. Constituir uma humanidade segura neste mundo, no entanto, continua sendo produto do pecado, que se reproduz a si mesmo. Todas as unidades de governo — *domus, urbs* e *orbis* —, cuja seqüência Agostinho assumiu dos estóicos, caracterizam-se pelo fato de nelas a desconfiança e a traição, em grau mais elevado a guerra e no plano universal a guerra civil, não poderem ser eliminadas de uma vez por todas. Mesmo na esfera mais elevada, onde o crente espera encontrar sua paz com os anjos, ele não está imune às tentações ocultas do demônio.[58] Assim, apesar da gradação hierárquica, o cosmo inteiro é atravessado por uma fissura. Todo universalismo se dissolve na confrontação das duas "cidades", na qual os homens estão envolvidos de maneira incerta. Pois eles vivem em uma *civitas permixta* [cidade misturada], que só Deus pode desembaraçar, não sendo por isso realizável aqui e agora. Também o não-cristão está ligado à ordem divina, enquanto o cristão, por sua vez, não possui plena certeza da salvação. Na verdade, a perseguição dos cristãos pelos pagãos é injusta, mas a perseguição dos pagãos pelos cristãos é justa.[59] Os juízos de Deus, em última análise, continuam ignorados: eles são secretamente justos e justamente secretos.[60] Na superfície, todos os sofrimentos terrenos são os mesmos para todos os homens, só as vítimas é que são diferentes.[61] Assim Agostinho também pôde dizer que quem não pertence à *civitas Dei* permanece, pelo contrário, sujeito à eterna condenação. Mas esta oposição permanecerá oculta até o último dia.

Com isso, Agostinho dispunha de uma argumentação elástica para ao mesmo tempo poder condenar toda a miséria e declará-la como justificada por Deus. A assimetria dos opostos permitia, conforme a situação, apresentar como justificado o êxito dos maus e o sofrimento dos bons, e

como óbvia a recompensa do bem e o castigo do mal.[62] Isto só era possível porque o tempo e a sentença do último dia, que separa os realmente escolhidos e os condenados, continuavam ignorados. A doutrina dos dois reinos, portanto, era suficientemente formal para poder atribuir a toda experiência concreta uma interpretação dualista, sem renunciar à tensão em direção à salvação futura, que manifesta a verdadeira separação.

Levados para a linguagem da política, os argumentos de Agostinho puderam ser utilizados de muitas maneiras.[63] No âmbito da transformação eclesial da Europa, sua doutrina dos dois reinos foi internamente reinterpretada e aplicada ao poder espiritual e ao secular, assim como — externamente — à oposição entre cristãos e pagãos, em um sentido nitidamente espacial. É verdade que a assimetria dos conceitos antitéticos sempre permaneceu estruturada temporalmente: na luta entre as duas dimensões o caminho não tinha retorno.[64] "Não foi o cristianismo que chegou à fé no judaísmo, mas sim o judaísmo que chegou à fé no cristianismo" — como já o havia formulado Inácio de Antióquia, que criou a expressão "cristianismo".[65] Também a relação dos cristãos com os pagãos era temporalmente irreversível. *Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus: et tunc veniet consummatio* [E este evangelho será anunciado no mundo inteiro, em testemunho para todas as nações: e então virá o fim] (*Mt.* 24, 14).

Guiberto de Nogent, depois de 1100, motivava a cruzada com estas palavras: *Ubi nunc paganismus est, christianitas fiat* [Onde agora existe paganismo, faça-se cristandade].[66] O salto espacial é aqui pensado como irreversível no tempo. Mas foi justamente a ambivalência do conceito de cristandade, a um só tempo espacial e espiritual, que ao longo do tempo lhe conferiu sua força. William de Malmesbury relata o apelo de Urbano II à cruzada contra os *inimicos Dei* [inimigos de Deus]. Ele modificava aqui, no sentido cristão, uma fórmula estóica, incentivando os cruzados a não pouparem nenhum pagão:

> *Nullum natalis soli caritas tricet, quia diversis respectibus. Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium.* [O amor à terra natal não traz dificuldade a ninguém, porque se faz sob aspectos diferentes. Para o cristão o mundo inteiro é exílio e o mundo inteiro é pátria; assim, o exílio é pátria e a pátria, exílio.][67]

Em vez de apegar-se à vida, devia-se pôr a vida em risco para libertar Jerusalém. O par de conceitos que relacionam entre si o além e o aquém

mostra como o mundo inteiro é solicitado a levantar-se sobre ele, na medida em que o cristão se reconhece como estando no exílio. Os conceitos antitéticos se entrelaçam, de forma que não resta lugar legítimo para os pagãos. Contrariamente à postura estóica de libertar-se de todos os laços externos para sentir-se em casa no mundo inteiro, com liberdade interior, aqui a dupla fórmula universal adquire um sentido ativista e expansionista, voltado para o futuro.

Todos são potencialmente cristãos — como destinatários da missão —, mas, uma vez alguém se tendo convertido, ele já não pode mais voltar ao paganismo: passaria a ser um herege. Por isso, segundo Tomás de Aquino, era preciso proceder contra os hereges com um rigor maior do que contra judeus e pagãos, que se encontravam ainda na ante-sala do caminho para Deus.[68] Falando-se do ponto de vista temporal, o pagão era ainda-não-cristão, e o herege era não-mais-cristão. As qualidades dos dois eram diferentes. Na coordenação dos conceitos antitéticos, no horizonte escatológico estava contido um momento processual capaz de desencadear um dinamismo maior do que o contido nos conceitos antitéticos da Antigüidade. A Inquisição espanhola, que não permitia aos judeus que vivessem nem mesmo como convertidos, pode ser considerada um caso extremo desse processo. É verdade que reaparece aqui, com o tribunal dos hereges, um argumento racista baseado no critério do aspecto físico, que nada tem em comum com o domínio da escatologia tradicional, que transcende a história.[69]

Sem prejuízo da interpretação temporal, que reforçou a oposição entre cristão e pagão, os conceitos também estiveram sujeitos a uma crescente territorialização — com o resultado, na aparência surpreendente, de que era possível o conceito de pagão ser valorizado. No início da era das Cruzadas, no século XI, ainda surgiu na *Canção de Rolando* a fórmula da exclusividade determinada unilateralmente: "*Paien unt tort e chretiens unt dreit*" [Os pagãos estão errados, os cristãos estão certos].[70] Esta oposição simplificada, embora pudesse ter ainda uma leitura escatológica, também podia localizar-se territorialmente. O conceito territorial de cristão só ficou estabelecido pela pressão dos árabes e depois pelos contragolpes tentados pelos cristãos ocidentais nas Cruzadas. Assim Gregório VII pôde falar dos *fines christianitatis* [limites da cristandade] e Inocêncio III das *terrae christianorum* [terras dos cristãos],[71] o que, de acordo com Agostinho, significava atribuí-las ao reino de Caim, que buscava a *possessio* [posse].

Na mesma medida reaparecem os padrões de linguagem da Antigüidade, qualificando regionalmente a oposição, como em seu tempo Aristóteles distinguiu helenos e bárbaros. Os habitantes da Europa são descritos como nobres e valentes; vivendo em clima ameno — após a divisão da Terra entre os filhos de Noé —, seriam chamados a se sobrepor aos filhos de Cam, na África, e aos filhos de Sem, na Ásia.[72] Também os bárbaros voltam a surgir, como não-cristãos que moram fora dos limites da cristandade.

Não resta dúvida que, na literatura polêmica da teologia, os adversários são discriminados, com o uso de uma larga série de juízos negativos. Eles são os *infideles, impii, increduli, perfidi, inimici Dei* [infiéis, ímpios, incrédulos, pérfidos, inimigos de Deus], enriquecidos por mágicas determinações diabólicas, são também de cor negra, de modo que matar esses pagãos, como cães, seria agradar a Deus.[73] Mas com a crescente experiência, ou pelo menos com a experiência modificada, modifica-se também o valor desses pagãos. Primeiro são aplicados a eles não apenas os *topoi* teológicos, mas também os dos bárbaros da Antigüidade: nos antigos épicos da cavalaria eles são covardes, traidores, hediondos e coisas semelhantes. Mas a incitação contra os inimigos necessita cada vez menos do conceito teológico geral de paganismo: enfrentam-se francos e sarracenos, combate-se contra persas e turcos, mas sobretudo tem-se diante de si pessoas, heróis, em que os chefes inimigos terminam por transformar-se.

Se de início o adversário era mau por ser pagão, mais tarde ele podia ser bom apesar de ser pagão, e por último podia ser nobre por ser pagão.[74] Fosse porque aumentava sua honra quem combatia um inimigo à altura, fosse por de fato se esboçar uma certa comunhão de honra para além das fronteiras, fosse ainda pela necessidade de fazer acordos com os maometanos mais fortes — de qualquer modo, com a era das Cruzadas o reconhecimento aumentou. Isso se manifesta nos matrimônios e nas vassalagens interconfessionais, que faziam parte dos temas emocionantes da épica cortesã. Na *Canção de Rolando*, Deus ainda separava os cadáveres inimigos, mas em *Wolfram* os inimigos enterravam juntos os seus mortos.[75] Por fim, o elogio do nobre pagão tornou-se moda.

Os conceitos opostos concebidos pelos "cristãos" adquiriram uma importância nova não só quando se territorializaram, mas também quando se espiritualizaram. Vamos explicar isto pela comparação com a dupla

de conceitos estóicos de "homem e cidadão". Basicamente, a paradoxal exigência de exclusividade que vigorou de início entre o âmbito cristão e o terreno não se perdeu. Ela sempre pôde ser atualizada.

A linguagem agostiniana costumava empregar lado a lado os conceitos de "espiritual" e "mundano", a fim de levar uma medida cristã às tarefas e deveres de grupos e estamentos. As atividades de um camponês, cidadão, cavaleiro, clérigo ou príncipe podiam, então, ser confrontadas com sua missão cristã. Já Ambrósio, em 384, mostrou a Valentiniano que o soberano não pertence à Igreja apenas como pessoa privada, mas que, graças a seu cargo, ele era soldado de Deus, *advocatus ecclesiae* [advogado da Igreja], como se diria mais tarde. Sua política teria que ser exercida segundo as normas divinas, a serem transmitidas pela Igreja.[76] Neste sentido se trata, semelhantemente, de um emprego assimétrico do par de conceitos "cristão-soberano", colocado em paralelo com "homem-cidadão" na doutrina dos dois corpos: os conceitos referidos ao mesmo homem se entrecruzavam a tal ponto que o resultado externo passava a ser determinado a partir do juízo interno (dos filósofos ou dos clérigos).

Na determinação dos adversários seculares, Gregório VII foi mais longe, ao desdobrar a pretensão de exclusividade tacitamente presente no par de conceitos "homem cristão-homem secular". Em 1081 Gregório usou contra Henrique IV a doutrina dos dois corpos, não apenas para esclarecimento mútuo, mas também antiteticamente. E mais: levou adiante a antítese, até a supressão da posição contrária. Disse que seria mais conveniente falar de bons reis como cristãos, em vez de atribuir esse nome a maus soberanos.[77] Os primeiros, os cristãos de porte real, governam a si próprios procurando a glória de Deus. Os últimos, ao contrário, andam em busca do próprio prazer, inimigos de si mesmos e tiranos dos demais. Os primeiros pertencem a Cristo, os últimos ao demônio. *Hi veri regis Christi, illi vero diaboli corpus sunt* [Estes são o corpo do verdadeiro rei, Cristo, mas aqueles são o corpo do diabo].

Em vez de submeter as funções externas — do soberano — a uma sentença cristã, para com isso qualificar ou desqualificar o rei, Gregório reivindica o título de rei para o verdadeiro cristão, a fim de disputar com seu adversário a função secular. Esta usurpação do conceito antitético pode ser atribuída à sua retórica política naquela situação. Mas ela só se tornou possível porque os cristãos estavam chamados a transformar e renovar o mundo inteiro. Uma vez institucionalizada, a oposição de poder

espiritual e poder secular é aqui tão distorcida, na fórmula dual, que ao secular não pode mais ser atribuído qualquer domínio próprio. Com isto era antecipada, se bem que ligada ainda a um significado definível do "cristão", a futura oposição de homem e rei, que irá caracterizar a polêmica iluminista contra a monarquia.

Como último exemplo do uso cristão de um par de conceitos que não apenas nega a posição contrária, mas também procura suprimi-la e excluí-la, sejam mencionados os puritanos. Richard Hooker pesquisou as técnicas lingüísticas que os puritanos usavam: "Isso criou uma grande separação entre eles e o resto do mundo, sendo que uma espécie era chamada os Irmãos, os de Deus, e assim por diante, e a outra os servidores temporários, que agradam aos homens e não a Deus, e coisas semelhantes. (...) Mas, fossem mulheres ou homens, uma vez tendo provado dessa taça, quando qualquer homem de opinião contrária abria a boca para persuadi-los, eles fechavam os ouvidos, não analisavam suas razões, tudo era respondido com a repetição das palavras de João: 'Nós somos de Deus, aquele que conhece a Deus nos ouve; vós sois do mundo'."[78]

Hooker transforma a exegese bíblica do texto em uma análise comportamental dos que se servem do texto bíblico para dele derivar uma justiça supramundana ou extramundana, que os obriga e os capacita a agir neste mundo de uma forma especial.

O padrão lingüístico evidenciado pela crítica ideológica de Hooker continua atuante até hoje — com as antíteses modificadas. Ele testemunha um padrão de experiência impregnado de cristianismo, que a um só tempo nega o mundo presente e tem necessidade dele. Surgiram, assim, dualismos cujos paradoxos só haveriam de dissolver-se *sub specie futuri* [sob a aparência do futuro]. Em particular, isto podia se modificar antes, dependendo do poder da Igreja e da influência das seitas, ordens ou heresias nas quais os impulsos se originavam. Mas as antíteses sempre mantiveram força avassaladora — e isso é válido também para depois — graças a uma antecipação do futuro que não pode ser refutada por nenhuma experiência contrária, e que por isso sempre pode ser repetida. O que hoje se exclui por negação é considerado no futuro como superado. Um dualismo de tal forma temporalizado seleciona as experiências possíveis e mantém aberto um horizonte elástico de expectativas. Ele confere ao movimento da história um impulso novo que não poderia ter origem nos conceitos antitéticos da Antigüidade. Sem que seja necessário recorrer à tese da secularização, trata-se, nos conceitos antitéticos re-

gidos pela temporalidade, de uma forma de experiência articulada de uma vez por todas na própria linguagem, que sobreviveu muito além daquilo que a ocasionou e que lhe deu origem.

IV. Homem e não-homem, super-homem e sub-homem

Não podemos recuperar a história do conceito de homem ou seus equivalentes. Apontaremos apenas algumas figuras dualistas de linguagem que resultam da posição ou da experiência da humanidade como pretensa unidade política. "Homem e não-homem", "super-homem e sub-homem", são pares de conceitos cujo potencial lingüístico de argumentação abriu e articulou novas possibilidades políticas. A assimetria desses conceitos antitéticos — profundamente polêmicos — possui uma estrutura semântica diferente dos que foram descritos até agora, apesar de os elementos da figura "heleno e bárbaro" ou "cristão e pagão" lhes haverem trazido uma contribuição, ou terem exercido sobre eles alguma influência.

Os critérios para uma divisão dual dos homens em gregos e bárbaros, em cristãos e pagãos, sempre se referiam — de maneira tácita ou aberta — à totalidade dos homens. Nesse sentido a humanidade, o gênero humano, constituía a condição de todos os dualismos que classificavam a humanidade do ponto de vista físico, geográfico, intelectual, teológico ou temporal. Agora se há de mostrar que a "humanidade", até esse momento uma condição imanente para todos os dualismos, ganha uma qualidade diferente logo que ela mesma entra na argumentação como uma grandeza política de referência. A função semântica dos conceitos da divisão se modifica logo que um conceito total — pois sempre que se trata da "humanidade" é de um conceito total que se está falando — é introduzido na linguagem política e produz separações em pólos opostos, apesar de sua pretensão à totalidade.

No contexto dos estóicos, onde pela primeira vez o "gênero humano" foi considerado como unidade política, também já surge o adjetivo *inhumanum* [inumano] para determinar o limite até onde alguém é membro da sociedade universal dos homens e além do qual ele não é mais. Cícero refinou todas as transições, desde a família até a sociedade universal, chegando a colocá-las sob uma única *lex naturae* [lei da natureza], até o ponto de, para ele, deixar de existir qualquer diferença entre uma moral interior e uma moral exterior. *Qui autem civium rationem*

dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem [Os que dizem que deve haver uma razão dos cidadãos, negando-a aos de fora, esses anulam a comum sociedade do gênero humano]. As tensões que surgem entre as diversas unidades de ação poderiam ser resolvidas mais facilmente. Quem coloca o próprio proveito acima do proveito dos outros estaria agindo desumanamente, contra a lei natural. Já o que lança o seu agir no prato da balança do proveito comum, este pode até mesmo matar: matar o tirano, com o qual não existe nada em comum. "*Hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est* (...) *sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est*" [Todo este gênero pestífero e ímpio deve ser exterminado da comunidade como do corpo comum dos homens (...) assim esta besta feroz e imane deve ser segregada do corpo comum da humanidade]. Um tirano, animal em figura de homem, é inimigo não apenas da comunidade, mas de todo o gênero humano.[79]

Este exemplo mostra uma peculiaridade que se manifesta logo que outros homens são excluídos, quando se apela para a própria "humanidade" ou para o "homem". Eles ficam fora do grupo universal de referência a que pertencem como homens — sem que, no entanto, deixem de ser "homens". "Também o vilão ainda é homem", constata Lessing contra os contemporâneos arrogantes.[80] Kant fala de modo semelhante: "Todos os vícios (...) são desumanos, objetivamente falando, mas, não obstante, são humanos."[81] Como determinação real de todos os homens que vivem no presente — ou mesmo abrangendo os mortos e as gerações futuras —, em princípio o conceito de humanidade é neutro e politicamente cego. Do ponto de vista quantitativo, a palavra "humanidade" não diz outra coisa a não ser "todos os homens"; por definição, não contém nenhum critério interno de diferenciação.

Mas logo que a "humanidade" é introduzida no discurso como entidade política de referência, tem-se necessidade de uma qualificação adicional, por exemplo, do homem como cidadão, que não pode ser deduzida do emprego da palavra "homem". De conceitos positivamente estabelecidos era possível estabelecer quem era cristão ou pagão, heleno ou bárbaro. Mesmo os conceitos negativos antitéticos tinham um sentido imanente que podia ser estabelecido. Quem faz referência à humanidade está sujeito ao constrangimento de dar explicações, pois qualquer um pode sentir-se incluído nela. Portanto, é preciso determinar quem ou o

que é a humanidade, para que o conceito possa receber uma conotação política. Quem não o faz é suspeito de ser apenas um ideólogo. Em conseqüência das ambivalências que podem surgir a partir das exigências da universalidade, o uso da palavra logo se torna incerto: pode referir-se a todos os homens, de modo que ninguém fica excluído, ou alcança uma determinada qualidade — a da *humanitas*, o sentimento de humanidade —, de modo a possibilitar exclusões que não estão contidas na própria palavra.

A ambivalência do conceito de cristandade, que pode ser lido ao mesmo tempo qualitativa e quantitativamente, torna-se ainda mais aguda quando se emprega o conceito de humanidade. Aqui podem convergir determinações numéricas e de conteúdo, por exemplo quando Bentham exige a maior felicidade possível do maior número de pessoas possível — o que, por definição, exclui uma minoria da finalidade da humanidade.

Antes de analisarmos os dualismos a serem atribuídos ao conceito de humanidade, ou que dele decorrem, mencionaremos três fatores de longo prazo na história do mundo, que levaram o conceito da humanidade a uma posição central. Também o reaparecimento das doutrinas estóicas da *societas humana* [sociedade humana] no início da Era Moderna está dentro desse contexto de ação, que tornou atual a "humanidade" como um conceito político.

Primeiramente, com a descoberta da América, ou seja, com a descoberta da globalidade do planeta, a mensagem cristã parecia chegar em definitivo *usque ad terminos terrae* [até os confins da Terra].[82] A partir de então a ocupação do espaço e a realização temporal podiam convergir. O próprio Colombo julgava poder apressar o prometido fim do mundo com sua travessia. Mas o desafio surpreendente era outro: integrar na experiência a multidão de povos estranhos, não previstos no relato da criação. Nos séculos seguintes, o reconhecimento crescente da finitude planetária atraiu a atenção para a humanidade como entidade de referência, ou mesmo, cada vez mais, como pretenso sujeito de sua própria história. Kant refere-se a isso, ao falar da "esfericidade" da Terra, na qual os homens "não podem se dispersar até o infinito, mas são obrigados a se suportar uns aos outros". Surgiu assim um espaço de ação intra-subjetivo e fechado, por demais estreito para que a "violação ao direito em um lugar da Terra não fosse sentida em todos os lugares".[83] Como quer que a "humanidade" fosse empiricamente interpretada, ela pôde desde então expressar-se lingüisticamente.

dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem [Os que dizem que deve haver uma razão dos cidadãos, negando-a aos de fora, esses anulam a comum sociedade do gênero humano]. As tensões que surgem entre as diversas unidades de ação poderiam ser resolvidas mais facilmente. Quem coloca o próprio proveito acima do proveito dos outros estaria agindo desumanamente, contra a lei natural. Já o que lança o seu agir no prato da balança do proveito comum, este pode até mesmo matar: matar o tirano, com o qual não existe nada em comum. "*Hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est* (...) *sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est*" [Todo este gênero pestífero e ímpio deve ser exterminado da comunidade como do corpo comum dos homens (...) assim esta besta feroz e imane deve ser segregada do corpo comum da humanidade]. Um tirano, animal em figura de homem, é inimigo não apenas da comunidade, mas de todo o gênero humano.[79]

Este exemplo mostra uma peculiaridade que se manifesta logo que outros homens são excluídos, quando se apela para a própria "humanidade" ou para o "homem". Eles ficam fora do grupo universal de referência a que pertencem como homens — sem que, no entanto, deixem de ser "homens". "Também o vilão ainda é homem", constata Lessing contra os contemporâneos arrogantes.[80] Kant fala de modo semelhante: "Todos os vícios (...) são desumanos, objetivamente falando, mas, não obstante, são humanos."[81] Como determinação real de todos os homens que vivem no presente — ou mesmo abrangendo os mortos e as gerações futuras —, em princípio o conceito de humanidade é neutro e politicamente cego. Do ponto de vista quantitativo, a palavra "humanidade" não diz outra coisa a não ser "todos os homens"; por definição, não contém nenhum critério interno de diferenciação.

Mas logo que a "humanidade" é introduzida no discurso como entidade política de referência, tem-se necessidade de uma qualificação adicional, por exemplo, do homem como cidadão, que não pode ser deduzida do emprego da palavra "homem". De conceitos positivamente estabelecidos era possível estabelecer quem era cristão ou pagão, heleno ou bárbaro. Mesmo os conceitos negativos antitéticos tinham um sentido imanente que podia ser estabelecido. Quem faz referência à humanidade está sujeito ao constrangimento de dar explicações, pois qualquer um pode sentir-se incluído nela. Portanto, é preciso determinar quem ou o

que é a humanidade, para que o conceito possa receber uma conotação política. Quem não o faz é suspeito de ser apenas um ideólogo. Em conseqüência das ambivalências que podem surgir a partir das exigências da universalidade, o uso da palavra logo se torna incerto: pode referir-se a todos os homens, de modo que ninguém fica excluído, ou alcança uma determinada qualidade — a da *humanitas*, o sentimento de humanidade —, de modo a possibilitar exclusões que não estão contidas na própria palavra.

A ambivalência do conceito de cristandade, que pode ser lido ao mesmo tempo qualitativa e quantitativamente, torna-se ainda mais aguda quando se emprega o conceito de humanidade. Aqui podem convergir determinações numéricas e de conteúdo, por exemplo quando Bentham exige a maior felicidade possível do maior número de pessoas possível — o que, por definição, exclui uma minoria da finalidade da humanidade.

Antes de analisarmos os dualismos a serem atribuídos ao conceito de humanidade, ou que dele decorrem, mencionaremos três fatores de longo prazo na história do mundo, que levaram o conceito da humanidade a uma posição central. Também o reaparecimento das doutrinas estóicas da *societas humana* [sociedade humana] no início da Era Moderna está dentro desse contexto de ação, que tornou atual a "humanidade" como um conceito político.

Primeiramente, com a descoberta da América, ou seja, com a descoberta da globalidade do planeta, a mensagem cristã parecia chegar em definitivo *usque ad terminos terrae* [até os confins da Terra].[82] A partir de então a ocupação do espaço e a realização temporal podiam convergir. O próprio Colombo julgava poder apressar o prometido fim do mundo com sua travessia. Mas o desafio surpreendente era outro: integrar na experiência a multidão de povos estranhos, não previstos no relato da criação. Nos séculos seguintes, o reconhecimento crescente da finitude planetária atraiu a atenção para a humanidade como entidade de referência, ou mesmo, cada vez mais, como pretenso sujeito de sua própria história. Kant refere-se a isso, ao falar da "esfericidade" da Terra, na qual os homens "não podem se dispersar até o infinito, mas são obrigados a se suportar uns aos outros". Surgiu assim um espaço de ação intra-subjetivo e fechado, por demais estreito para que a "violação ao direito em um lugar da Terra não fosse sentida em todos os lugares".[83] Como quer que a "humanidade" fosse empiricamente interpretada, ela pôde desde então expressar-se lingüisticamente.

Paralelamente a esse processo tornou-se cada vez mais difícil — em segundo lugar — dividir o conjunto dos homens em cristãos e pagãos. Pois o conceito de cristão passou a ser, ele mesmo, contestado. A conquista das terras no ultramar, em busca da "humanidade" empírica, se dava como uma luta entre navegadores cristãos. Era-se católico, calvinista, luterano ou outro, sem que nenhum veredicto de heresia, nenhuma guerra civil ou outra guerra qualquer conseguissem criar uma nova unidade entre os cristãos. Na mesma medida, o conceito de humanidade assumia as dimensões de um conceito negativo, que abarcava, com uma definição mínima, os cristãos que se combatiam mutuamente. Mas, graças à generalização baseada no direito natural, esse conceito incluía também os povos de além-mar.

Em terceiro — e último — lugar, o Deus criador, que até então era teologicamente uma espécie de contrafigura à humanidade pecadora, foi sendo aos poucos retirado da argumentação da teoria política. A partir de então os "deuses da terra" puderam tornar-se sujeitos presuntivos da ação de uma história que não era mais a história de Deus com a humanidade, mas sim a história da "própria humanidade". A mudança do significado teológico que, até então, o conceito tinha é característico dessa alteração latente do significado de humanidade. Até o Iluminismo, a expressão possuía uma qualidade religiosa predominante — como no uso na língua alemã — que fazia referência à humanidade de Cristo, o Filho de Deus, cuja encarnação era a garantia da redenção.[84] O esmaecimento desse significado, em favor de um significado quantitativo e com um teor neo-humanista ou revolucionário, manifesta a exigência de autonomia que desde o século XVIII passou a ser inerente ao conceito de humanidade. Destinatária e sujeito de si própria, a "humanidade" se converte em um conceito político, cujas novas figuras antitéticas começaram a mostrar-se.

Na época do Iluminismo, apelar ao homem ou à humanidade tinha uma função crítica, ou, mais do que isso, uma função de negar as posições contrárias. Estava voltado para três direções: contra as diferentes igrejas e religiões, contra as hierarquias das sociedades estamentais e contra o domínio pessoal dos príncipes. Nesse contexto social e político modificava-se o valor da expressão "homem" ou "humanidade". A humanidade — que, ao pé da letra, só poderia ser um conceito de ordem superior, capaz de abranger todos os homens — se converteu, na linguagem política, em um conceito de negação. Nessa negação estava contida

a legitimação adequada para questionar as instituições, religiões ou pessoas dominantes. Por isso, aquele que aspirasse à "humanidade" podia assumir a maior generalidade possível, contida no conceito. Os que comparavam o homem e o rei, ou as religiões e a humanidade, serviam-se de duas entidades heterogêneas, para jogar uma contra a outra, sem que, em princípio, os conceitos pudessem ser relacionados no mesmo nível. Aí residia a eficácia, mas também o caráter ideológico das técnicas iluministas de negação. Apelando-se à humanidade, apelava-se a uma exigência à qual ninguém podia subtrair-se. Pois quem haveria de querer negar que também era um homem? Precisamente o significado da palavra "humanidade", de início um significado não-político, tornava mais fácil reivindicar aquela máxima universalidade, insuperável como justificativa da crítica e da ação política. Soma numérica de todos os homens, a humanidade transformou-se, sem que o termo se modificasse, em uma forma de autolegitimação política, que como tal não precisava ser mencionada. Nesse sentido, o emprego político da expressão "homem" ou "humanidade", enquanto não fosse qualificado por critérios de direito constitucional, forneceria um excedente ideológico que não estava contido nos conceitos mais concretos, como grego e bárbaro, ou cristão e pagão.

Assim, em 1755 o semanário moral *Der Mensch* [O homem], ainda com um toque cristão, escreveu: "Todos os homens permanecem homens, creiam ou pensem o que quiserem (...) considero no judeu, no turco e no pagão o homem: é meu próximo (...) quero amá-lo e com o meu amor confundi-lo."[85] Herder, já em 1769, formula esta exigente série de negações: "Que grande tema, mostrar que para se ser o que se deve ser não se precisa ser nem judeu, nem árabe, nem grego, nem selvagem, nem mártir, nem peregrino."[86] Ou como Kotzebue faz exclamar no palco, em 1787: "O cristão esqueceu o turco, o turco esqueceu o cristão, e ambos amaram o homem."[87]

Isto fica bem visível nos conceitos opostos que guardam analogia com o paradoxo paulino que nega a totalidade dos homens, em suas diferenças, em favor dos remidos em Cristo. Mas, se do ponto de vista do efeito histórico a analogia tem sentido, já que nos encontramos aqui em presença de uma transformação da exigência cristã da universalidade, do ponto de vista lingüístico ela não é obrigatória. Pois o conceito superior de "humanidade" é transformado no oposto aos conceitos particulares, que na verdade lhe são imanentes, o que não ocorria na oposição entre cristão e pagão. A polarização se nutre agora da polêmica retórica. A assi-

metria ilógica entre homem e seguidores de uma religião se estabelece provocativamente, mas já não pode ser derivada teologicamente, como no caso do par de conceitos cristão e pagão. Se o ponto polêmico da negação não for percebido, uma exigência como a do maçom Blumauer, de que "a maior dignidade de um homem é ser homem",[88] passa a ser mera tautologia. Na negação das religiões que predominavam até então, o que figurava como negação era o significado do homem, aquilo que criava sentido nele. Só qualificando o homem como um ser racional ou virtuoso é que se poderia determinar uma posição — ainda que precária.

Isso vale também para as expressões da crítica dos iluministas à sociedade e aos estamentos, por exemplo quando Salzmann critica (1787) as "fábricas", onde os homens são forçados "a agir como não-homens, como máquinas".[89] Aqui nega-se o próprio conceito de homem, sendo a culpa associada a uma instituição econômica que impede o homem de ser — no mínimo — homem. Assim Moritz, em 1786, fala da "humanidade oprimida pelas relações burguesas", pois as diferenças de classe levam à desigualdade entre "os que trabalham e os que pagam".[90] A "humanidade" está do lado do oprimidos, não dos opressores. A função crítica sempre se manifesta na força de negação contida no conceito geral de humanidade.

Isto se manifesta também no âmbito estritamente político. "Que o príncipe torne-se homem, o escravo seja livre, então a idade de ouro estará chegando", diz um verso de um poeta estudante,[91] ligando de outro modo dois conceitos antitéticos. Sendo a liberdade, por definição, o contrário de escravidão, subentende-se que o príncipe ocupa uma posição oposta ao homem. Rousseau manifestou maior clareza, ao confrontar o rei com o homem. Quando um rei renuncia à coroa, ele se eleva à condição de homem: "*il monte à l'état d'homme*".[92] Esta antítese de homem e rei, apresentada sempre em novas variações pelos iluministas, torna particularmente claro que se trata de uma figura assimétrica de linguagem, cujos critérios de referência são heterogêneos. De forma mais ou menos consciente comparam-se aqui realidades que não admitem comparação, com o fim de, ao confrontar o soberano com o homem, se poder declará-lo como não-homem. Este é, na verdade, um caso extremo da polêmica iluminista, mas ele mostra a estrutura semântica de um par de conceitos de forma nova, que antes não pudera ser usada.

Enquanto a classificação estóica de homem e cidadão estava a serviço do mútuo esclarecimento, aqui homem e príncipe entram como valores

que se excluem. A simples referência ao homem torna o príncipe desnecessário. O uso da expressão, crítica à ordem social, do "cristão e do príncipe" se baseava na doutrina dos dois corpos, dada de antemão na ordem do mundo e que só precisava ser obedecida. Já o par de conceitos dos iluministas dissolve esta ligação. A função crítica de seu par de conceitos não é mais imanente ao estamento — como no caso de cristão e soberano —, mas volta-se contra o domínio estamental em geral.

Na linguagem comum, e no que se pode supor que venha a ser o emprego da palavra, um rei sempre continua sendo um homem, por pior rei que ele seja — como Frederico o Grande ironizava Luís XV: "Foi um homem bom, porém fraco; seu único defeito era ser rei."[93] Os iluministas, ao invés, serviram-se do conceito de homem, universal e indiferenciável, para com ele desacreditar uma função política. A assimetria da antítese, cujo plano de referência muda de conceito para conceito, buscava manipular lingüisticamente as próprias intenções políticas.

Mas esse tipo de polêmica pode ter uma explicação histórica. Eivada de absolutismo, a analogia entre Deus e rei já colocava potencialmente a "humanidade" como um conceito negativo. Assim, não é de admirar que Harrington, após a morte de Charles Stuart, tenha apostrofado o novo soberano como King People [Rei Povo].[94] No século seguinte Adam Smith constatava[95] que tratar os monarcas sob todos os aspectos como homens — por exemplo, discutindo com eles — exigia um nível tão elevado de decisão que poucas pessoas teriam a capacidade de manifestá-la. Seu contemporâneo Johnson[96] renunciou a isto de uma forma conscientemente cortesã, e Blackstone, em seus *Commentaries* [Comentários], opunha a isto a seguinte consideração cética: "A massa da humanidade poderá tornar-se insolente e refratária, se passar a considerar seus príncipes como homens cuja perfeição não é maior que a dela mesma."[97]

Uma inversão polêmica dessa posição foi alcançada quando Jefferson — apoiando-se em Cícero — definiu uma "classe de lobos, tigres e mamutes em forma de homens: eles são chamados de reis".[98] Mas fiquemos por aqui com os exemplos tirados do universo de língua inglesa. Na mesma medida em que um lado reclamava atributos divinos para o monarca, o outro colocava a humanidade como conceito oposto ao rei. Como o formulou drasticamente Schubart em 1776: "O despotismo sufocou por tanto tempo a humanidade que esta ficou a ponto de estirar a língua e berrar: prefiro ser gado."[99]

Classificar os homens no terreno intermediário entre animal e Deus faz parte dos achados topológicos da Antigüidade. O que distingue a oposição entre homem e rei no século XVIII é a ausência das alternativas a que o príncipe possa ser levado. Ele não pode — como antes — nem ser colocado "acima", nem, do ponto de vista do homem, ser colocado abaixo. Pelo contrário, em nome da exclusividade moral do homem, ele é simplesmente convertido em inimigo, que importa destruir. Foi o que Luís XVI teve que ouvir, quando sua defesa baseou-se no argumento de que ele também era apenas um homem: "*Je dis l'homme quel qu'il soit; car Louis XVI n'est plus en effet qu'um homme, et um homme accusé*" [Refiro-me ao homem, quem quer que ele seja; porque Luíx XVI, com efeito, não é senão um homem, e um homem acusado].[100] Mas, revidou Saint-Just: "*Et moi, je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nos avons moins à le juger qu'à le combattre*" [E eu, eu digo que o rei deve ser julgado como inimigo, que nós temos não tanto que julgá-lo, mas sim que combatê-lo].[101]

Com isto até mesmo a aparência da figura conceitual assimétrica de homem e rei foi destruída. O estabelecimento concreto da condição de inimigo, que até então permanecera velada pela técnica lingüística iluminista, manifestou-se abertamente. O rei, humanamente falando um não-homem, deve ser eliminado. Decerto havia doutrinas jurídicas esclarecidas e republicanas que reduziam o ofício do rei a uma destinação politicamente definível do homem como cidadão; em nosso contexto, tratava-se de mostrar que com a figura de linguagem do homem e do rei introduzia-se nos conceitos políticos antitéticos um novo elemento estrutural diferente dos anteriores: como recurso de linguagem era um conceito de antemão funcional para os diferentes interesses; de antemão lhe era imposta a obrigação de concretizar-se politicamente, se não quisesse ser desmascarado como ideológico. Tanto era um bom meio para a luta ideológica quanto podia ele próprio ser ideologizado. A razão está em que as categorias que se confrontavam eram heterônimas, de tal forma que, com a negação do conceito antitético — antitético só na aparência —, era possível levar adiante a destruição do adversário visado em cada caso. Uma vez manipulado politicamente, o conceito de humanidade produziu conseqüências totalitárias.

Na verdade, a força de negação presente no uso do termo "humanidade" desgastou-se com os acontecimentos que se seguiram à Revolução Francesa. Logo que as disputas confessionais dos cristãos deixaram de ocupar o centro da política e que os direitos dos estamentos se equilibraram, o termo "humanidade" perdeu seu conteúdo polêmico. A partir daí, o uso político que se continua a fazer dessa expressão significa empregar uma fórmula vazia, que precisa sempre ser especificada de novo. Não é, pois, de admirar que se procurem novos critérios de distinção no âmbito da humanidade, antes vista como absoluta e autônoma. O super-homem e o sub-homem adquirem atributos políticos.

Essas expressões são pré-revolucionárias.[102] Lingüisticamente elas se incluem na escala dos seres vivos, que se estende do animal ao anjo ou ao demônio, e entre os quais o homem está localizado como um ser carregado de tensão.[103] Já no antigo culto aos heróis surgiu o "super-homem", que como designação do verdadeiro cristão, o cristão renascido, ganhou um discutido significado religioso. Sobretudo as tradições gnóstica, espiritualista e mística gostavam de usar a expressão, mas ela servia também para enfeitar os textos que defendiam a supremacia do papa.[104] Lutero voltou a expressão contra os monges, como sarcasticamente seus próprios adeptos são caracterizados: "Andam somente no espírito e são super-homens."[105] Aqui o adjetivo "*übermenschlich*" [sobre-humano], já comum na língua alemã, foi pela primeira vez substantivado. E no horizonte da perspectiva temporal, que faz os homens velhos serem superados pelos novos, a expressão ressurge, novamente positiva, no pietismo: "No homem novo és um homem verdadeiro, um super-homem, um homem de Deus e de Cristo."[106]

Na medida em que os cristãos proclamavam ser os verdadeiros homens, esta formulação só podia ter como conseqüência que os não-cristãos, os hereges e pagãos, também teriam que ser classificados como não-homens. O "*Unmensch*" [não-homem] remonta ao uso lingüístico dos veredictos anti-heréticos. Também Lutero, em 1521, foi colocado assim fora de lei, "*diser ainiger, nit ain mensch, sondern als der böß veinde in gestalt eins menschen*" [este único, não um homem, mas como o mau inimigo em figura de homem]. Ou, na fórmula de Cochlaeus: "*Unicus iste, non homo: sed malus inimicus, sub specie homnis*" [Este único, não homem, mas o inimigo mau sob a forma de homem].[107] Ainda no século XVIII a figura teológica contrária do não-homem podia ser aplicada aos pagãos: "Eu (...) não vivo naturalmente, como vivem os turcos e outros não-homens, mas sim espiritualmente."[108]

Todas as provas atestam como, no decorrer da história, as figuras dualistas de negação, provenientes das diferentes fontes, podem coinci-

dir. O "super-homem" e o "não-homem" já eram empregados com diferentes acentos pelos cristãos, para manifestar e assegurar a proeminência de sua verdade religiosa. A partir do século XVIII o valor das antigas expressões modificou-se. No horizonte da "humanidade em si" elas se transformaram em conceitos da luta puramente política. Sobretudo o "super-homem", dependendo do objeto da polêmica, experimentou, em uma única geração, um aumento, uma diminuição e uma inversão de valor. Criticamente, foram descritos como "super-homens" aqueles líderes de estamento que, na linguagem do dia-a-dia, atribuíam a seus súditos o título de "homens". "Veio um tempo em que a palavra homem (...) assumiu um sentido inteiramente diferente, significando o portador de um dever, um súdito, um vassalo, um servo (...) e aqueles a quem estes serviçais pertenciam eram super-homens."[109] Mas, ao se tomar a linguagem comum ao pé da letra, ele passou a ter um efeito republicano. O senhor é definido como super-homem para fazê-lo descer ao chão daqueles que ele trata como "homens".

Paralela e simultaneamente a esta conotação negativa do "super-homem", surgem então as denominações compensatórias, que haveriam de criar um novo tipo de posição para o homem, agora autônoma. O homem sob todos os aspectos bem-sucedido passa a ser o gênio, o Deus na Terra, o homem-força, o "mais que homem", o tipo, a eminência, ou como quer que fossem todas essas expressões que brotavam no movimento *Sturm und Drang* [Tempestade e ímpeto],[110] de tendências republicanas. A mesma situação, na qual se negavam os príncipes como super-homens e como não-homens, vê surgir o novo super-homem, que já não pode estar subordinado a nenhuma classe nem a nenhuma hierarquia, pois ele realiza o homem de maneira plena. Nessa nova fórmula de linguagem surge então o culto napoleônico, que já não percebe o dominador como rei, mas sim como líder e como encarnação dos homens, que ele conduz.[111]

De maneira geral, os novos humanistas alemães viram com críticas esse novo uso da palavra. Por exemplo, quando Herder disse: "Todas as suas perguntas sobre o progresso da nossa geração (...) são respondidas (...) por uma única palavra: humanismo, humanidade. Se a pergunta fosse: pode o homem ser e vir a ser mais do que homem, um super-homem, algo 'mais que humano'? Qualquer resposta seria supérflua."[112] Também Goethe, a respeito de quem Zacharias Werner passou atestado de "ser inimigo da deficiência dos que se ufanam sem fundamento do supra ou do infra-humano",[113] usou essas expressões com reserva. "Mal és senhor do primeiro desejo infantil, já te acreditas super-homem, esqueces de cumprir o dever de homem!"[114] Ele enviou a expressão "sobre-humano" para o domínio, aparentemente oposto, do não-homem. Ambas as expressões seriam "carentes de Deus e de mundo".

Marx utiliza as categorias do super-homem e do sub-homem, em sua crítica ideológica, para destruir a doutrina dos dois reinos, que mantinha o reflexo religioso do homem no "super-homem celeste, com o que o próprio homem ficava degradado ao nível de sub-homem".[115] Seu lugar haveria de ser ocupado no futuro pelo *homem total*, que seria não somente um projeto pessoal bem-sucedido, mas um tipo de mundo livre da dominação, socialmente possível. Ao seu lado podemos mencionar o *homem total* de Dostoievski — realização social da *união humana em mais alto grau*, na qual os russos cristãos seriam capazes de superar todas as contradições.[116]

Mas a expressão só adquiriu virulência política com Nietzsche. Para ele, o super-homem é o homem do futuro, que haveria de superar o homem atual do rebanho democrático, "um tipo superior, uma espécie mais forte, contrária ao homem médio. Meu conceito, a metáfora que utilizo para este tipo, como se sabe, é a palavra 'super-homem'." O homem deverá ser superado, objeto de riso para o super-homem do futuro. "A meta já não é mais a 'humanidade', mas sim o super-homem."[117]

No momento em que essa expressão devia realizar-se politicamente, o pólo oposto já não era mais o homem, como ser que ficou para trás, mas sim o sub-homem, que precisava ser exterminado. Nesse par de conceitos da linguagem nacional-socialista alemã estavam incluídas — sob o ponto de vista da história efetiva — várias componentes: de uma forma aparentemente científica tratava-se de uma substancialização baseada na natureza, que politizava os conceitos de raça e de espécie. Do par de conceitos fazia parte, além disso, a tensão temporal do horizonte de expectativas cristão da época, para garantir o futuro da própria dominação. É verdade que essas derivações não eram suficientes para decodificar a fórmula lingüística totalitária.

A manipulação de linguagem, de que se trata aqui, torna-se mais clara quando analisamos o par de conceitos opostos que não foi usado apenas na propaganda, como o super-homem e o sub-homem, mas entrou na própria legislação: a oposição entre ariano e não-ariano. O ariano, de início um termo lingüístico-científico com o significado prévio de no-

bre, era um conceito politicamente indefinido e dificilmente passível de definição. "Funcionários que não sejam de origem ariana devem ser aposentados." Ou em dupla negação: "Só podem ser redatores os que (...) forem de descendência ariana e não tenham se casado com uma pessoa que não é de descendência ariana."[118]

O que tornou o "ariano" um termo político foi o campo conceitual que ele negava, e que podia ser lançado contra qualquer adversário.[119] O "não-ariano" é apenas a negação da própria posição, nada mais. Não é possível se deduzir, nem do conceito de ariano nem mesmo do conceito de não-ariano, quem são os não-arianos. Com isto desenhava-se uma figura negativa elástica, e atribuí-la dependia apenas da força e da disposição de quem detinha o poder de ocupar o vazio lingüístico deixado por um conceito embaçado. Que os judeus fossem visados de maneira especial não era uma coisa que pudesse ser deduzida do conceito; como cabiam na categoria de não-arianos, estavam sujeitos a uma não-existência potencial. As conseqüências foram tiradas logo que o ariano, como super-homem, considerou-se autorizado a exterminar o não-ariano, como sub-homem. Podendo preencher ideologicamente negações que não se opunham a nenhuma posição politicamente definida, recai-se no emprego do par de conceitos "homem" e "não-homem". Pois a expressão "não-ariano" não se deixava determinar nem a partir do ariano nem a partir do não-ariano, de modo a resultar dela uma posição clara. De antemão o par de palavras destinava-se a ser empregado funcionalmente pela posição de força dos que tinham o poder de interpretar as regras de linguagem.

A partir do termo "homem", o caráter dedutível dos conceitos dele derivados — não-homem, super-homem e sub-homem — apenas confirma uma maleabilidade ideológica que não consegue apreender aquilo que historicamente se deduz do conceito de homem: que é um ser ambivalente, de modo que defini-lo acarreta um risco político.

Só no horizonte de expectativa de uma humanidade reduzida a si mesma pode-se hoje compreender a fórmula, politicamente esgotada, de "amigo-inimigo". Depois que, no século XX, esvaziou-se o conteúdo dos pares de conceitos universais e ao mesmo tempo dualistas, Carl Schmitt[120] teve o mérito científico de formalizar as oposições funcionais, ideologicamente manipuladas, de classes e de povos, de modo a permanecer visível apenas a estrutura básica das possíveis oposições. O par de conceitos "amigo-inimigo" destaca-se por seu caráter político formal,

fornecendo uma rede de possíveis antíteses, sem, no entanto, denominá-las. Trata-se de conceitos opostos estritamente simétricos, que podem ser empregados reciprocamente por ambos os lados; neles, ocorre, nos dois sentidos, uma designação de si e do outro. São categorias de conhecimento cujo conteúdo, de acordo com a experiência histórica, pode servir para ocupar assimetricamente os dois campos semânticos. Independentemente da maneira como Carl Schmitt, com sua própria tomada de partido, tenha posto em prática esta oposição, ele criou uma fórmula insuperável como condição para uma política possível. Pois se trata de um conceito do político, não de um conceito da política.

Quem imagina a paz como o conceito que equilibra a oposição "amigo-inimigo" deve partir da idéia de que para existir paz são necessários dois, pelo menos dois, que sejam capazes e tenham vontade de fazê-la. *Non ergo ut sit pax nolunt sed ut ea sit quam volunt* [Não querem, pois, que haja a paz, mas sim que haja a paz que eles querem].[121] Não é que se tenha medo da paz, mas sim que cada um busca a paz que lhe convém. Enquanto as unidades humanas de ação continuarem a excluir-se e a limitar-se umas às outras, existirão conceitos opostos assimétricos e técnicas de negação, que irão interferir nos conflitos até que novos conflitos venham a surgir.

Tradução de Carlos Almeida Pereira

CAPÍTULO 11

Sobre a disponibilidade da história

Antes de entrar no tema, vou contar uma história. No ano de 1802 um moralista britânico, o reverendo John Chatwode Eustace, fez uma viagem pela Itália. Pretendia obter um título e aprofundar sua formação na terra de origem da cultura clássica. Dez anos mais tarde publicou os resultados da viagem.

Encontrou a Itália vitimada pela invasão francesa e não poupou citações eruditas para transmitir a seus leitores uma visão histórica. Por isso, ofereceu-lhes perspectivas de longo prazo. Citou Cipião, que, sentado sobre as ruínas de Cartago, anteviu a futura ruína de Roma. Evidentemente, não deixou de citar o verso da *Ilíada* de Homero: εσσεται ημαρ — chegará o dia em que até a sagrada Tróia cairá por terra. O "*empire*", como ele se expressou recorrendo a uma expressão antiga, deslocara-se desde então em direção ao Ocidente. Quem hoje contempla os "*dominions*" da Grã-Bretanha, disse o reverendo, e a extensão das terras por onde seu poder se estendeu, pode afirmar sem exagero que agora o império está nas mãos dela. Porém, acrescentou, o império continua em movimento. Se seu destino é voltar para o Oriente ou se continuará se dirigindo para regiões transatlânticas, não se sabe. Seja como for, também os dias de glória da Grã-Bretanha estão contados, e seu fim vem chegando inexoravelmente. Esta era a visão da nossa testemunha em 1813, quando a Grã-Bretanha estava em via de chegar ao auge de seu poderio naval. Um dia se haveria de ver também os habitantes das ilhas britânicas, assim como os filhos da Grécia ou da Itália, aos pés de inimigos vitoriosos, implorando-lhes talvez misericórdia como tributo de reconhecimento pela grandeza de seus antepassados.

Com tais pensamentos na cabeça, nosso viajante manifestou simpatia pelos habitantes da Itália, simpatia que ele não estendia às condições higiênicas. Mas, na verdade, os italianos eram descendentes daqueles romanos que dominaram o mundo, *Lords of human kind* [Senhores da espécie humana], e que nos caminhos da glória foram os antecessores dos britânicos — *Terrae dominantis alumni* [Filhos da terra dominante].[1]

Se perguntássemos ao nosso reverendo, letrado nos clássicos, se ainda existia um destino, ele teria dificuldades para entender a pergunta.

Talvez mesmo a rejeitasse como presunçosa. Para ele, a história, com suas idas e vindas, com os altos e baixos do poder, era destino — não importando se no sentido clássico-fatalista ou no sentido cristão-providencial. Se lhe perguntássemos se é possível "fazer" a história, ele com certeza teria apontado para o caos que, na sua opinião, os franceses provocaram na Itália, como o fez recorrentemente. Até aqui, eis nossa história do ano de 1802, com seu relato de 1813.

Com isto já estamos no meu tema, que será tratado em duas seções. Primeiro mostrarei quando e de que maneira surgiu a idéia de que se pode fazer a história. Para isso, limitar-me-ei ao universo de língua alemã. Em segundo lugar procurarei estabelecer os limites impostos à possibilidade de se fazer a história, quando ela é bem compreendida.

Procuremos de início acrescentar à nossa testemunha britânica a palavra de um contemporâneo mais jovem, que não é suspeito de ter sido partidário da era moderna, e muito menos da revolução. Uma vez o Barão von Eichendorff disse de passagem: "Um faz a história, outro a escreve."[2] Esta fórmula parece ser perfeitamente clara. Existe o agente, aquele que faz, que é responsável, e existe também o outro, aquele que escreve, o historiador. Eichendorff, se assim o quisermos entender, refere-se a uma espécie de divisão do trabalho, onde manifestamente se trata da mesma história, feita por um e escrita por outro. A história parece estar disponível sob dois pontos de vista — o do agente, que dispõe sobre a história que faz, e o do historiador, que sobre ela dispõe quando a escreve. Vista dessa forma, a liberdade de decisão de ambos parece não ter limites. Os homens determinam o campo em que a disposição da história é livre.

Não queremos responsabilizar Eichendorff por tão grave conseqüência de suas palavras, ditas de modo quase casual. Para a nossa questão é importante saber se Eichendorff podia realmente dizer que alguém faz história. Hoje, depois da sempre repetida citação de Treitschke,[3] logo nos vem aos lábios a expressão de que, pretensamente, os homens fazem a história; no ambiente napoleônico também parecia evidente que alguém estava a fazer história. Não obstante, que alguém faça história é uma expressão moderna, que não podia ser formulada antes de Napoleão, ou mesmo antes da Revolução Francesa. Por mais de 2 mil anos fez parte da cultura mediterrânea e ocidental a idéia de que se contavam *histórias*, que podiam ser objetos de pesquisa e escritas. Mas só por volta de 1780 passou a ser possível imaginar que se pudesse fazer a história. Esta fórmula indica uma experiência moderna e, mais que isso, uma expectativa moderna: a de que, cada vez mais, nós somos capazes de planejar e realizar a história.

Antes que a história pudesse ser entendida como disponível, como algo que pode ser feito, ocorreu uma profunda mudança semântica no próprio conceito. Gostaria de esboçar isto brevemente do ponto de vista da história lingüística.[4]

O conceito atual de história, com seus numerosos campos semânticos, que em parte se excluem logicamente, só veio a ser formado a partir do final do século XVIII. Resulta de longas reflexões teóricas do Iluminismo. Antes existia, por exemplo, a história que Deus realizava com a humanidade, mas não havia uma história que tivesse como sujeito a humanidade, ou uma história que pudesse ser imaginada como sujeito de si própria. Havia histórias no plural, histórias de todo tipo, que aconteciam e podiam servir de exemplos para o ensino moral e teológico, para o direito e a filosofia. Aliás, como expressão, a história tinha uma forma plural. Em 1748 chegou-se a dizer: "A história *são* [*Die Geschichte sind...*] um espelho da virtude e do vício, onde pela experiência alheia se pode aprender o que deve ser feito e o que se deve deixar de fazer."[5] Por meio de reflexões aqui e ali renovadas, esta forma plural foi reformatada em um termo singular desprovido de objeto. Elevar a história à condição de um conceito universal, que passou a ser considerado como condição da experiência e da expectativa possíveis, foi uma realização conceitual da filosofia iluminista. Só por volta de 1780 é que se pode falar da existência de uma "história em geral", uma "história em si e para si", uma "história como tal" — ou quaisquer que sejam os nomes dados às explicações destinadas a colocar o novo conceito, que se remete a si próprio, no lugar das histórias tradicionais, transmitidas no plural.

Antes de 1780, se alguém dissesse que estudava história, seu interlocutor perguntaria: história de quê? História do império? História das doutrinas teológicas? História da França? Como já foi dito, a história não podia ser imaginada sem um sujeito a ela pré-atribuído, um sujeito que suporta as mudanças, ou no qual são realizadas mudanças. Por isso a nova expressão de uma "história em geral" era suspeita de ser um modismo. O quanto ela era questionável se demonstra pelo fato de que Lessing, em seu esboço histórico-filosófico para a educação do gênero humano, tenha evitado a expressão "a história", ou mesmo a palavra "história", sem o artigo. O quanto este novo conceito, que logo se transfor-

mou em lugar-comum, era capaz de provocar surpresas fica claro em uma cena que ocorreu na corte de Berlim.[6] Certa vez, Frederico o Grande perguntou a Biester o que ele fazia. Ouviu, como resposta, que ele se ocupava "acima de tudo com a história" [*Geschichte*]. Surpreso, o rei ficou perguntando se isso significava o mesmo que história [*Historie*] — porque, como Biester suspeita, a expressão "história" [*Geschichte*] era desconhecida para ele. É claro que Frederico conhecia a palavra história [*Geschichte*], mas não o novo conceito de história como coletivo singular, sem referência a um sujeito a ele concernente, ou a um objeto determinado pela narrativa.

Pode-se perguntar o que pretendem essas análises semânticas que apresento aqui de forma geral e abreviada. Posso lembrar que os acontecimentos históricos e sua constituição lingüística estão entrelaçados. Mas o decurso das ocorrências históricas não coincide simplesmente com a possibilidade de sua elaboração lingüística, de tal forma que o acontecimento só apareça em sua compreensão lingüística. Entre os dois, pelo contrário, existe uma tensão que se modifica continuamente. Torna-se importante analisar a forma peculiar como os acontecimentos passados são levados a "falar" e como os acontecimentos futuros passam a ser esperados. Em outras palavras: de que se está realmente falando quando se diz, por exemplo, que "se pode fazer história"?

Minha primeira tese afirma que a história só pareceu estar disponível aos homens, ou só pôde ser pensada como factível, depois de ter-se autonomizado em um conceito singular. Do ponto de vista histórico-lingüístico, a passagem de determinadas histórias, no plural, para a única história, no singular, indica um novo espaço de experiência e um novo horizonte de expectativas.

Menciono aqui alguns critérios que caracterizam o novo conceito:

1. A "história em si" era um singular coletivo que reunia a soma de todas as histórias individuais. Assim, a "história" ganhou um alto grau de abstração, remetendo-se a uma complexidade maior, que a partir de então levou a que toda a realidade fosse interpretada como histórica.

2. A boa e velha expressão latina "*historia*" [*Historie*], o conceito que se refere ao conhecimento e à ciência das coisas e dos acontecimentos, foi ao mesmo tempo absorvido pelo novo conceito de história [*Geschichte*]. Em outras palavras: a história, como realidade, e a reflexão sobre esta realidade foram fundidas em um conceito comum, o conceito de história em si. A partir de então o processo dos acontecimentos e o processo de sua conscientização convergiram para um conceito único. Nesse sentido, a nova expressão pode ser considerada como uma espécie de categoria transcendental: as condições de uma experiência possível da história e as condições de seu conhecimento possível foram reunidas em um mesmo conceito.

3. Nesse processo de convergência, no início de natureza puramente semântica, está contida a renúncia a uma instância extra-histórica. Para experimentar ou reconhecer a história em si não era mais necessário recorrer a Deus ou à natureza. Em outras palavras: a história, experimentada como nova, tinha de antemão o sentido de história universal. Deixou de ser uma história que se realiza neste mundo por meio da humanidade e com a humanidade. Nas palavras de Schelling, em 1798: o homem tem história "porque não leva sua história consigo — ele mesmo a produz".[7]

Dispenso-me de apresentar outras definições para o novo conceito. Pois já chegamos a uma posição a partir da qual a história pode ser concebida como disponível.

Uma história que só é história quando e na medida em que é conhecida está, é claro, mais fortemente ligada ao homem do que uma história que, no seu acontecer, atinge o homem como um destino. O conceito reflexivo, de história como tal, abre um espaço de ação em que os homens se vêem forçados a prever a história, a planejá-la, a *produzi-la*, nas palavras de Schelling, e por fim a fazê-la. Desde então, história já não significa apenas relatos e informes sobre acontecimentos passados. Seu significado narrativo, pelo contrário, é levado a retrair-se. Desde o final do século XVIII a expressão abre novos horizontes de planificação social e política, que apontam para o futuro. Levada adiante na década anterior à Revolução Francesa, e em seguida impulsionada pelas perturbações revolucionárias, a história se transformou, embora não exclusivamente, em um conceito de ação. É claro que a seqüência do prever, planejar e fazer pode ser considerada como uma determinação antropológica básica do agir humano. A novidade diante da qual nos encontramos consiste em relacionar estas determinações de ação à recém-concebida "história em si". Nada mais, nada menos que o futuro da história universal parece ficar disponível ao debate.

Permitam-me dar uma rápida explicação sobre isto. Estamos diante de uma expressão da assim chamada era moderna, que só chegou a conceber-se como um tempo novo no final do século XVIII. No conceito de

progresso, que então coincidia amplamente com o de "história", compreendia-se um tempo histórico que continuamente se supera. O resultado comum dos dois conceitos foi uma nova ampliação dos horizontes de expectativas de futuro.

Falando toscamente, até meados do século XVII a expectativa do futuro era limitada pela chegada do Juízo Final, quando a injustiça terrena encontraria uma compensação trans-histórica. O destino, nesse sentido, era tão injusto como clemente; é claro que, também então, os homens deviam empenhar-se em prever e em agir de acordo com suas previsões. A arte do prognóstico político desenvolveu-se especialmente a partir do século XVI, passando a fazer parte da atividade de todos os governantes. Mas essas práticas não superavam o horizonte de uma expectativa cristã do fim. Precisamente porque antes do fim nada de fundamentalmente novo haveria de acontecer, podia-se tirar conclusões do passado para o futuro. As conclusões da experiência anterior, projetadas para o futuro esperado, utilizavam elementos estruturalmente sempre iguais.

Isto só mudou no século XVIII, quando os resultados da ciência e da técnica pareciam abrir um espaço ilimitado de novas possibilidades. "A razão", disse Kant em 1784, "não conhece limites para seus projetos."[8] Kant refere-se à mudança cuja determinação teórica nos ocupa aqui, sem prejuízo dos inúmeros fatores empíricos que a produziram, primeiro no Ocidente e mais tarde na Alemanha.

Em sua *Antropologia*, Kant diz que a "capacidade de antevisão" interessa mais do que qualquer outra, "pois é a condição de toda práxis possível e é o fim para onde o homem dirige todas as suas forças".[9] Mas — e com isso ele se diferencia dos seus antecessores — uma previsão que basicamente espere o mesmo não é prognóstico nenhum. Partir das experiências obtidas no passado para chegar a expectativas de futuro haveria de, no máximo, levar à "inatividade", paralisando todo impulso de ação.[10] Esta conclusão contradizia sua expectativa de que o futuro seria melhor porque deve ser melhor.

Todo o esforço de Kant como filósofo da história tinha por meta transferir o plano secreto da natureza, que parecia impelir a humanidade pelos caminhos de um progresso ilimitado, em direção a um plano consciente dos homens dotados de razão. "Como é possível uma história *a priori*?", interroga-se Kant. Ele mesmo responde: "Quando o adivinho faz a previsão e organiza os acontecimentos que ele mesmo anunciou."[11] Se formos perspicazes do ponto de vista semântico, logo veremos que

Kant não afirma diretamente que a história é factível; fala apenas das ocorrências provocadas pelo próprio adivinho. Esta passagem, hoje tão citada, com concordância e elogio, era para ele irônica e provocativa. Dirigia-se contra os profetas da decadência, que ajudavam eles próprios a provocar e a acelerar a ruína que previam, e contra aqueles políticos pretensamente realistas, que tinham medo da opinião pública e atiçavam a rebelião por temê-la. Seja como for, com seu questionamento da história *a priori* Kant estabeleceu o modelo que afirmava a possibilidade de fazê-la.

Mediante o imperativo de sua razão prática, Kant buscava realizar o potencial de um futuro progressista que se desliga das condições de toda história anterior. Como lembra de maneira cifrada em sua alegoria de Jó, de 1791: "A razão prática soberana (...) assim como, sem mais razões, é imperativa ao legislar, também é capaz de proporcionar uma autêntica teodicéia."[12] Logo que a razão prática chega ao poder, o sentido da criação é de certa forma superado e transferido para a obra humana, sem com isso perder sua integridade moral.

O sombrio castigo de um "destino que talvez paire sobre nossas cabeças" é, nas palavras de Kant, transformado em "delírio".[13] O destino cede o lugar à autonomia da razão prática soberana.

É certo que esse modelo não cobre toda a filosofia da história de Kant, que encerra muitas reservas para não desembocar em uma utopia que renuncie a todas as experiências passadas. Mas o impulso de projetar o futuro como tarefa do dever moral, portanto de entender a história como uma instituição executiva temporalizada da moral, marcou profundamente o século seguinte. O Kant crítico e vulgarizado foi, de início, mais eficaz que o filósofo.

Isto se mostrou, por exemplo, em Adam Weishaupt, conhecido como chefe dos Iluminados da Baviera.[14] Na marcha da idéia de "fazer a história", Weishaupt dá um passo adiante, pois é o primeiro que procura transferir a capacidade de previsão, a capacidade de fazer prognósticos distantes, para as máximas da ação política, que adquirem sua legitimação na própria história. A profissão mais importante que existe, mas que ainda não conquistou seu lugar, é a do filósofo e historiador, portanto do filósofo que planeja a história.[15]

A simples conversão da boa vontade em ação nunca bastou para justificar um futuro desejado, menos ainda para alcançá-lo. Por isso Weishaupt — e nisto ele foi pioneiro, mas não ficou sozinho — apresentou

uma filosofia voluntarista da história que tem uma dupla segurança. Pois Weishaupt, em seu plano político de infiltrar-se no Estado e torná-lo desnecessário, supôs que isto seria apenas a consumação de uma história que, mais cedo ou mais tarde, haveria de produzir-se espontaneamente. Ao anunciar a criação do futuro como um dever da história objetiva, o próprio propósito adquire uma força impulsionadora, tanto maior porque, ao mesmo tempo, fornece a garantia da própria inocência. Assim, a história futura, cujo resultado se prevê, serve como meio de legitimação — pois a vontade faz-se executora de um acontecer transpessoal — ao fornecer uma boa consciência para a ação. Uma história construída dessa maneira passa a reforçar a vontade de produzir mais rapidamente um futuro planejado, que de qualquer modo iria se manifestar.

É óbvio que tal história só poderia ser projetada depois de a "história" haver-se consolidado em um conceito de reflexão e de ação que tornasse manipulável o destino, ou seja, que parecesse tornar previsíveis as conseqüências longínquas da ação.[16] A religação voluntarista da história com o planejamento dela mesma desconhece esse potencial de excesso e de surpresa que caracteriza toda história. Weishaupt, como se sabe, fracassou por causa da reação do príncipe eleitor da Baviera. Sua ingenuidade teórica contribuiu para isso e pôs fim à sua planificação antes que ela pudesse se realizar. Mas a época posterior nos ensinou que a ingenuidade teórica não protege contra o êxito.

A estrutura argumentativa que pudemos demonstrar em Weishaupt se manteve formalmente, apesar dos diagnósticos sociais, políticos ou econômicos que liberais, democratas, socialistas ou comunistas trouxeram em seus prognósticos. Quando se pressupõe que a história pode ser feita, ela é duplamente confirmada logo que o agente apela para uma história que de certa forma lhe traça objetivamente o caminho. Por esta dupla confirmação fica esquecido que também esse projeto não é mais, nem pode ser mais, do que o produto de uma compreensão condicionada pela situação e o tempo, se este for suficiente. Quase sempre a idéia de ser algo factível permaneceu sendo apenas um aspecto da história, cujo decurso, como ensina a experiência, sempre de novo se subtrai às intenções de seus agentes. Por isso o axioma da possibilidade de se fazer a história não se tornou patrimônio comum; de início, foi aplicado especificamente a estratos do mundo estamental em dissolução.

Do ponto de vista da história social, quase sempre quem apela para a idéia de fazer a história são os grupos ativos que pretendem impor algo

novo. Apresentarem-se como aliados de uma história com decurso próprio, que eles só desejam impulsionar, serve de autojustificação e de amplificador ideológico destinado a influenciar e arrastar os demais.

A história, que em alemão sempre continua impregnada por um sopro de providência divina, não podia ser considerada, sem resistência, como algo que pode ser feito. Perthes, editor político atuante, hesitava ainda em 1822 em usar o verbo. Dizia que desejava editar suas publicações históricas para os homens práticos, "para os homens de negócios, pois são eles, e não os eruditos, que intervêm nas circunstâncias, e que por assim dizer fazem a história".[17] Não obstante, pouco tempo depois ele advogava em favor de uma classe média autoconsciente, que deveria reclamar a participação no poder e, orientada, renunciar aos ensinamentos do passado, à velha "*historia magistra vitae*" [história mestra da vida]: "Se todo partido tivesse que governar e organizar as instituições, um depois do outro, a história feita por eles seria mais justa e mais inteligente. História feita por outros, por mais que seja escrita e estudada, raramente proporciona eqüidade e sabedoria; é o que ensina a experiência."[18] A expressão "fazer história", empregada inicialmente com reservas, terminou por impor-se. Empregada como desafio, ganhou uma função apelativa.

Mesmo sem confirmação histórico-filosófica, a expressão "fazer a história" entrou no dia-a-dia da linguagem política e social, e assim foi utilizada, por exemplo, por Gagern em 1848 no parlamento de Frankfurt, para determinar a grande tarefa deste. Ou, para citar um democrata do período anterior à Revolução de Março, Wilhelm Schulz — injustamente esquecido —, que foi um dos jornalistas mais influentes: "Só agora os povos começam a perceber sua importância. Por isso eles ainda têm pouca percepção do sentido de sua história, e não o terão enquanto não fizerem eles mesmos a história, enquanto não deixarem de ser apenas matéria morta a partir da qual algumas classes privilegiadas fazem [a história]."[19] O uso lingüístico liberal-democrático tinha, pois, caráter de apelo. Serviu para formar a consciência das camadas ascendentes, testemunhando em toda parte a certeza de uma rota linear de progresso.

Marx e Engels foram a um só tempo mais cuidadosos e mais seguros. A frase de Engels, de 1878, tantas vezes citada, sobre o "salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade", adia para o futuro da auto-organização socialista a época em que os homens disporão soberanamente de sua própria história. Só então "os poderes objetivos e estranhos, que até agora dominaram a história, (...) cairão sob o contro-

le do próprio homem. Só depois disso os homens farão sua história com plena consciência; então, as causas sociais colocadas por eles em movimento passarão a produzir, cada vez mais, os efeitos desejados."[20] Portanto, parafraseado à maneira de Kant: só então a história será realizada *a priori*. Ou, dito de uma forma pós-teológica: só então não haverá mais diferença entre previsão, plano e execução, e o homem se fará o "deus da Terra".

Chego, assim, à minha segunda parte. Por onde passam os limites da idéia de fazer a história, compreendendo-a bem? Se Engels estiver com a razão quando diz que, no futuro, previsão, plano e execução coincidirão inteiramente, só se pode acrescentar que então se teria efetivamente chegado ao fim de toda história. Pois, e esta é minha segunda tese, a história caracteriza-se pelo fato de que, com o decorrer do tempo, as previsões e os planos dos homens sempre são diferentes de sua realização. Arrisco assim uma afirmação estrutural, que nos conduz para antes do século XVIII. Mas posso acrescentar uma afirmação que resulta do Iluminismo: 'história em si e por si' sempre se desenvolve antecipando a imperfeição, e por isso possui um futuro aberto. Seja como for, é isto o que ensina a história precedente. Quem afirmar o contrário tem a obrigação de prová-lo.

Não obstante, tentarei provar minha tese usando exemplos históricos que, na aparência, apóiam a afirmação contrária, ou seja, a possibilidade de se fazer a história. Apóio-me em quatro homens que normalmente são considerados como tendo feito algo parecido com história: Marx, Bismarck, Hitler e Roosevelt.

1. Sempre que pôde, Marx tentou desfazer todo conceito substancial de história, desmascará-lo como *sujeito metafísico* presente na linguagem de seus adversários.[21] Suas obras histórico-teóricas não se deixam reduzir unicamente aos objetivos utópicos que lhe conquistaram repercussão mundial. Ao contrário, suas análises históricas se alimentam de uma diferença que distingue entre o agir humano e aquilo que efetivamente se realiza em longo prazo. Nessa distinção se fundamenta sua análise do capital e também sua crítica da ideologia, por exemplo, àqueles "ideólogos" que ridicularizou como "fabricantes da história".[22] Conseqüentemente, quando Marx apareceu como historiador contemporâneo, depois do fracasso de 1848, ele definiu com perfeição os limites da idéia de se fazer a história: "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem livremente, nas circunstâncias que escolheram, e sim nas circunstâncias por

eles encontradas, dadas e transmitidas."[23] Marx usou sua clareza de visão para deduzir daí formas práticas de comportamento. Ele se referia aqui, teoricamente, à possibilidade de se fazer política, e não às condições socioeconômicas. Pode-se supor que a ação prático-política de Marx se baseia em considerações históricas apropriadas para empurrar o horizonte de expectativas utópicas cada vez mais para frente.[24] O caminho que passa por Bebel, Lenin, Stalin até Tito ou Mao pode comprová-lo.

2. Bismarck. Ninguém poderá negar que Bismarck, como indivíduo, foi único. Sem sua habilidade diplomática o pequeno Império Alemão jamais teria surgido da maneira como veio a surgir. Por isso, ainda hoje pesam sobre ele conseqüências indiscutíveis, inclusive por parte dos que negam ou excluem teoricamente o papel dos homens que fazem história. Mas, excetuado isso, eles estão em harmonia com a própria concepção de Bismarck. Bismarck jamais pretendeu fazer a história. "Uma intervenção arbitrária no desenvolvimento da história, determinada apenas por razões subjetivas, sempre resulta na colheita de frutos imaturos" — assim escreveu em 1869 em comunicação ao embaixador prussiano von Werthern em Munique. "Podemos adiantar os relógios, mas nem por isso o tempo andará mais depressa."[25] É verdade que Bismarck também usou sua frase, contrária à idéia de se fazer a história, para fazer política; ele desejava tranqüilizar os bávaros sobre as aspirações expansionistas dos prussianos, para levar adiante com mais eficácia sua política de unificação. Por isso, pouco tempo depois, em um discurso perante o Reichstag da Alemanha do Norte, Bismarck repetiu a frase para frear uma mudança precipitada da constituição. "Minha influência sobre os acontecimentos que me sustentaram é vista com grande exagero, mas mesmo assim ninguém há de acreditar que eu seja capaz de fazer a história."[26] Bismarck não disse isso apenas por uma questão de tática. Na velhice ele confirmou: "Não se pode em absoluto fazer a história, mas com ela se pode aprender como se deve dirigir a vida política de um grande povo rumo ao seu desenvolvimento e à sua destinação histórica."[27]

Renunciar à possibilidade de se planificarem os decursos históricos mostra a diferença que nos obriga a distinguir entre a ação política e as presumidas tendências de longo prazo. Existe relação entre uma coisa e outra, mas elas não se fundem. Por mais contrariamente que Bismarck e Marx agissem em seus objetivos políticos, e por mais diferentes que fossem seus diagnósticos e suas expectativas, eles se encontram espantosa-

mente próximos no plano de suas afirmações histórico-teóricas sobre os limites da possibilidade de se fazer a história.

3. Hitler e seus seguidores deliciavam-se no emprego da palavra 'história', às vezes considerando-a como destino, outras manejando-a como algo a ser feito. Mas a inconsistência das expressões, quando examinadas, revela seu conteúdo ideológico. Assim escreveu Hitler em seu segundo livro, em 1928: "Os valores eternos de um povo só se transformam em aço e ferro, com os quais se faz história, sobre a bigorna da história universal."[28] E uma expressão da campanha eleitoral em Lippe, antes do 30 de janeiro de 1933, mostra que mesmo suas obsessões futuristas conservam o sentido de prognósticos secretos: "Em última análise, é indiferente que percentagem do povo alemão faz história. O que importa é que sejamos nós os últimos a fazer história na Alemanha."[29] Impossível formular com palavras mais claras um ultimato a si mesmo, parte da compulsão com que Hitler fazia política, acreditando com isso estar fazendo história. Efetivamente fez história — mas uma história diferente da que imaginava.

Não é necessário lembrar que Hitler, quanto mais se via forçado a fazer a história, tanto mais se equivocava ao avaliar seus adversários e o tempo que lhe restava. Os prazos durante os quais Hitler mantinha os acordos ou cumpria as promessas foram se tornando cada vez mais curtos, e os tempos fixados para alcançar os objetivos, cada vez mais longos. Fazia sua política sob a pressão de acelerações que estavam em proporção inversa aos largos períodos e à eternidade em cujo nome pretendia agir. Hitler dava mais valor à sua vontade do que às circunstâncias: tinha uma relação solipsista com o tempo histórico. Mas, a cada história, afinal de contas, correspondem pelo menos dois tempos, e é característico da qualidade do tempo histórico que ele produza fatores que não estão disponíveis em cada momento. Bismarck, que sabia disso, obteve êxito; Hitler, que não quis reconhecê-lo, fracassou.

4. Roosevelt. Em 11 de abril de 1945 o grande rival de Hitler escreveu sua última mensagem ao povo americano. Nessa mensagem ele estabeleceu "o único limite imposto a nossas realizações no dia de amanhã: as dúvidas que alimentamos hoje". E a *obra* que ele desejava para o dia seguinte chamava-se "paz, mais do que apenas o fim desta guerra — o final de toda declaração de guerra, sim, o final da guerra para todos os tempos."[30] Roosevelt não chegou a ler essa mensagem. Morreu no dia seguinte. Mas não deixou de ter razão, só que no sentido contrário. O fim

de toda declaração de guerra é a primeira fórmula da Guerra Fria. Nem a última guerra terminou com um tratado de paz nem houve desde então declarações de guerra. As guerras que envolvem nosso mundo na miséria, no medo e no terror não são mais guerras, mas sim intervenções e ações de represália, mas sobretudo guerras civis — guerras civis cujos inícios parecem estar sob o mandamento prévio de evitar-se uma guerra atômica, e cujo fim, por isso mesmo, não é previsível.

As dúvidas que Roosevelt desejava dissipar sobre a obra do dia seguinte talvez fossem um pressentimento de que, na história, as coisas acontecem de forma diferente do que foi planejado. Mas talvez fosse também porque o simples fato de que se formularem elevadas esperanças para o futuro representa um obstáculo. Nisso Roosevelt provavelmente não pensou. *Non ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.*[31] Não que não queiram a paz, mas sim que cada um busca a sua. Também para que haja paz, pelo menos dois são necessários.

Chegamos ao fim. Devemos nos precaver de condenar sumariamente a moderna expressão "fazer a história". Os homens são responsáveis pelas histórias em que estão envolvidos, não importando se têm ou não têm culpa nas conseqüências de suas ações. É a incomensurabilidade entre a intenção e o resultado que os homens têm que assumir, e isto confere um sentido enigmaticamente verdadeiro à expressão "fazer a história".

O ocaso do Império Britânico — que nossa primeira testemunha considerou inevitável, baseando-se em toda história anterior — tornou-se realidade. Quem ousaria atribuir a pessoas individuais esse processo de longo prazo, que foi acelerado pela vitória da Inglaterra sobre a Alemanha em 1945? O que ocorre por intermédio dos homens não pode ser feito pelo homem individual. Na Irlanda, um tardio resquício da expansão anterior, os ingleses de hoje estão diante de um resto do seu passado, que nenhum esforço parece capaz de fazer desaparecer. Eles são responsabilizados por situações que hoje — se o pudessem — não haveriam de provocar. As conseqüências da exploração econômica, do avassalamento político e da opressão religiosa não podem ser desfeitas a toque de caixa.

Muitas gerações, agindo ou sofrendo, colaboraram para a ascensão desse império, o maior de todos até hoje, e só poucos foram capazes de tentar impedir a ruína da "Pax Britannica" em nosso mundo. As condições técnicas e econômicas modificaram-se de tal forma que hoje não é mais possível determinar os destinos de continentes a partir de uma pequena ilha, nem mesmo exercer sobre eles uma influência eficaz. Com

sua política e sua moral política, e graças a suas realizações na ciência e na técnica, os britânicos colaboraram para essa mudança na situação global. Mas a história que daí resultou, e de que somos as testemunhas, esta história não foi "feita" por eles. Ela ocorreu contrariando todos os seus atos e intenções, se bem que não sem seus atos e intenções.

Na história sempre ocorre ou mais ou menos do que está contido nas condições previamente dadas. Sobre este mais ou este menos opinam os homens, queiram ou não. Mas as condições prévias não se modificam. Quando isto ocorre, elas se modificam tão lentamente e em prazos tão longos que se subtraem à disposição direta, à possibilidade de se fazer a história.

Tradução de Carlos Almeida Pereira

CAPÍTULO 12

Terror e sonho

Anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich

I. Res factae e res fictae: Fato e invenção

Si fingat, peccat in historiam; si non fingat, peccat in poesin. Aquele que inventa peca contra a história; aquele que não inventa peca contra a poesia. Com esta frase, Alsted resumiu no século XVIII, em um único par de conceitos opostos, a história duas vezes milenar de um tópico.[1] A história [*Historie*] teria que ater-se às ações e ocorrências, às *res gestae* [aos fatos], enquanto a poesia viveria da ficção. Os critérios para discernir entre história e poesia se relacionam com as formas de apresentação, que — formuladas com uma pitada de exagero — deveriam ocupar-se ou com o que é ou com o que parece. Mas, na verdade, os caminhos cruzados das determinações retóricas entre história e poesia não se deixam reduzir a um par de termos tão simples. Já o conceito comum de "*res*" [coisas] permanece ambíguo. Pois a realidade dos fatos e ocorrências não pode ser a mesma que a realidade das ações inventadas.[2] E a aparência pode abarcar desde o logro, passando pela verossimilhança, até chegar a lampejos da verdade.[3] Até o século XVII, falando de modo geral — e apesar do grande número de zonas intermediárias —, dessas posições extremas puderam ser deduzidos dois campos, que atribuem o lugar de honra respectivamente à poesia ou à história.

Alguns atribuíram maior valor à verdade da história [*Historie*] do que à poesia, pois aquele que se ocupa com as *res gestae*, ou *res factae*, apresenta a realidade nua e crua, ao passo que as *res fictae* induzem à mentira. Os historiadores serviram-se desta argumentação, favorável à sua posição.

A posição contrária se apóia em Aristóteles, que desvalorizou a história diante da poesia. A poesia visa ao possível e ao geral, se aproxima da filosofia, ao passo que a história [*Historie*] orienta-se unicamente pelo decurso do tempo, em que coisas de toda espécie podem acontecer, como que por acaso.[4] Lessing, o aristotélico do Iluminismo, ainda pôde dizer: diferentemente do historiador, obrigado a tratar de fatos duvidosos ou

mesmo improváveis, "o poeta (...) é senhor da história, podendo se aproximar dos acontecimentos tanto quanto queira".[5] O poeta ganha credibilidade por meio da verossimilhança interior, graças à qual ele organiza os acontecimentos e ações que apresenta ou que produz.

A partir do Iluminismo os historiadores estiveram expostos a este postulado aristotélico. Faz parte das novas experiências do século XVIII, quando a história foi levada a um novo conceito reflexivo, que também as paredes divisórias entre os campos do historiador e do poeta se tornassem osmoticamente permeáveis. Do poeta, sobretudo do romancista, passou-se a exigir que, se quisesse convencer e impressionar, ele deveria dar a palavra à realidade histórica. E vice-versa, exigiu-se do historiador que, por meio de teorias, hipóteses e fundamentações, ele tornasse sua história aceitável e plausível. Da mesma forma que o poeta, de sua história o historiador deveria extrair unidade e sentido.

Mencionemos, de passagem, que nesse deslocamento das fronteiras também encontrou aceitação a herança teológica de uma providência criadora de sentido. É verdade que a credibilidade dos textos bíblicos foi submetida à crítica secular, mas a antiga doutrina dos sentidos múltiplos da escritura marcou também o Iluminismo. Se não soubermos ler os acontecimentos e textos do passado em diferentes estratos, isto é, tirá-los de seu contexto original e reuni-los progressivamente, não avançaremos na interpretação da confusa realidade histórica.

Com isto suavizou-se a oposição retórica entre a poesia que finge e a história [*Historie*] que relata. Logo que se viu forçado a construir com arte sua história, a dar-lhe fundamentos morais e racionais, o historiador passou a depender dos recursos da ficção. Com isto, no entanto, tornou-se mais urgente a pergunta sobre a possibilidade de se conhecer cientificamente a realidade histórica a que nos referimos. A pergunta retórica pela arte da apresentação foi superada no século XVIII pela teoria do conhecimento. Com essa alteração dos pressupostos epistemológicos, a velha oposição entre *res factae* e *res fictae* passou a convergir.

O mérito de Chaldenius foi haver demonstrado que a realidade, uma vez passada, não pode mais ser capturada por nenhuma representação. Pelo contrário, ela só pode ser reconstruída em exposições abreviadas. Este reconhecimento da perspectiva histórica forçou mais ainda o historiador a tomar consciência dos recursos da ficção — das *imagens rejuvenecidas*, na linguagem de Chladenius —, se quisesse transmitir histórias

com sentido. Não só do ponto de vista da técnica de apresentação, mas também do ponto de vista epistemológico, exige-se do historiador que ele ofereça não uma realidade passada, mas sim a ficção de sua facticidade.[6] Porém, mal o historiador começou a levar a sério a ficção dos fatos, ele caiu sob uma pressão ainda maior, a pressão da prova. Mais do que nunca, teve que exercer a crítica das fontes, para não ficar restrito a transmitir fatos antigos e acrescentar as novidades.

Assim, o Iluminismo conseqüente levou ao postulado de que a história, em sua complexidade, só pode ser reconhecida se o historiador deixar-se conduzir por uma teoria. Na linguagem da escola de Göttingen, ele teria que levar a história de um simples agregado a um sistema, para poder ordenar e interrogar as fontes, de modo a fazer com que falassem. De fato, mesmo depois desse avanço produtivo da consciência histórica, ainda permaneceu um resto não submetido, que diferenciava o *status* da apresentação histórica e o da pura ficção. Pois não se pode negar que deve existir uma diferença entre as narrativas que relatam o que realmente ocorreu e as que relatam o que poderia ter acontecido, ou que se pretende que tenha ocorrido, ou mesmo que renunciam a todo e qualquer sinal de realidade. Mas a dificuldade da distinção consiste em que o próprio *status* lingüístico de uma narrativa ou apresentação histórica não dá a conhecer claramente se se trata de um relato da realidade ou de uma mera ficção.

Um poeta pode meter-se nas vestes do historiador, de modo que seu próprio texto não permita mais qualquer determinação de limites, que ele eventualmente procura disfarçar. Pode servir-se de fontes autênticas ou fingidas. Ao fim e ao cabo, pode dar melhores informações sobre as situações ou conflitos históricos do que um historiador jamais as conseguiria dar.

E vice-versa, o historiador moderno — como Ranke — tem que se alçar das afirmações particulares para as gerais, ou — como hoje — descrever estruturas e tendências, sem deixar que falem as ocorrências e os acontecimentos individuais, as *res factae*. Os discursos fingidos de Tucídides, que reproduzem alocuções que na realidade não foram feitas, mas que pretendem descobrir a verdade imanente aos acontecimentos, possuem uma correspondência sistemática nas considerações dos historiadores modernos que refletem *a posteriori* sobre condições e transcursos, sobre idéias e épocas, sobre crises e catástrofes. Na linguagem do pré-

Iluminismo, seus padrões de interpretação, ou os assim chamados modelos derivados da realidade, possuem *status* de *res fictae*. Apesar disso, servem ao conhecimento da realidade histórica.

O Iluminismo, portanto, fez as *res factae* e as *res fictae* deixarem de estar em uma relação de pura oposição. Com esse processo realiza-se também a assim chamada estetização, que mais tarde veio a dar cores ao historismo. Porém, trata-se de algo mais que estetização e consciência histórica crescente, que teriam desde então estruturado a história [*Historie*]. Por trás da nova coordenação entre as *res fictae* e as *res factae* se encontra sobretudo a experiência moderna de um tempo genuinamente histórico, que obrigou a misturar ficção e facticidade.

"Na mesma cidade, um acontecimento importante será contado à tarde de forma diferente que de manhã."[7] Goethe, com sua habitual informalidade, expressou nessas palavras uma observação acertada, que revela muito mais do que o velho conhecimento de que os homens costumam falar sobre as mesmas coisas de maneiras diferentes e contraditórias. Goethe refere-se aqui ao tempo histórico, cuja força perspectivista foi refletida pela teoria do conhecimento do Iluminismo histórico. Na medida em que a testemunha ocular autêntica de uma ocorrência foi deslocada de seu papel privilegiado em relação ao ocorrido, o tempo não intuído ganhou uma função criadora de conhecimento, que abrange toda a história. As testemunhas puderam ser interrogadas a intervalos cada vez maiores de tempo, e o *status* de uma história modificou-se. O que de fato acontece sempre já está superado, e o que disto se relata não atinge mais o que "propriamente" aconteceu. A história desaparece no seu efeito. Ao mesmo tempo, ela é mais do que o eventual efeito que produz em determinadas situações. Pois os próprios efeitos se modificam sem que a história, uma vez passada, deixe de ajudar a criá-los. Toda interpretação retrospectiva se alimenta de um acontecer passado, ao qual, em cada hoje, mais uma vez a palavra é dada. Uma história, portanto, forma uma parte do decurso estratificado do tempo, no qual, consciente ou inconscientemente transmitida, ela é sempre de novo rearticulada.

Por isso Goethe inferiu que sua autobiografia era "uma espécie de ficção", de criação "poética", na qual — somente nela — podia encontrar-se a verdade de sua vida. Recorreu à ficção não porque quisesse introduzir, no seu relato, logro ou invenção; foi o aspecto temporal que ligou a facticidade passada à ficção de sua elaboração. E por causa desta necessidade de um intervalo de tempo — epistemologicamente inalcançável —

para criar um novo passado, e não por causa de um flerte romântico com a poesia, também os historiadores que vieram depois sempre de novo procuraram apoiar-se na proximidade entre historiografia e poesia.

O intervalo temporal força o historiador a fingir a realidade histórica, sem falar do "acontecer" de alguma coisa. Ele está obrigado a servir-se basicamente dos meios lingüísticos da ficção para apoderar-se de uma realidade cuja atualidade já desapareceu.

As observações feitas até aqui podem ter sido suficientes para esclarecer duas coisas: primeiro, que nosso clássico par de conceitos opostos, *res fictae* e *res factae*, também constitui um desafio epistemológico para os atuais historiadores que se voltam para a teoria e têm consciência das hipóteses; segundo, foi especialmente a descoberta moderna de um tempo especificamente histórico que forçou o historiador a uma perspectiva fictícia dos fatos, quando ele deseja reproduzir um passado já desaparecido. Nenhuma fonte invocada ou citada é suficiente para suprimir o risco de uma afirmação sobre a realidade histórica.[8]

No que segue vamos nos ocupar com a relação entre ficção e facticidade a partir de um ponto de vista diferente, mais restrito. Em vez de nos interrogarmos pela apresentação histórica e sua reprodução da realidade, delimitaremos metodicamente um terreno empírico em que as *res factae* e as *res fictae* estão misturadas entre si de forma extraordinariamente tensa. Refiro-me ao mundo dos sonhos que todos os dias, e mais ainda à noite, acompanham o homem que age e que sofre.

Embora não possam ser produzidos, os sonhos pertencem ao âmbito das ficções humanas, na medida em que, como sonhos, não oferecem uma representação real da existência. Mas isto não impede que eles façam parte da realidade da vida. Por isso, desde Heródoto até o início da era moderna, foram considerados merecedores de relatos históricos. Além disso, desde sempre tem-se desprendido deles, ou sempre lhes tem sido atribuída, uma força divinatória, uma especial relação com o futuro. Vamos abstrair essa história dos sonhos, que ainda não foi escrita.[9] Os sonhos, pelo contrário, serão introduzidos como fontes que dão testemunho de uma realidade passada, de uma forma que talvez nenhuma outra fonte seja capaz de fazer. Os sonhos se encontram, sem dúvida, no ponto extremo de uma escala imaginável de racionalidade histórica. Mas, a rigor, testemunham uma inevitável facticidade do fictício, com a qual um historiador não deveria deixar de envolver-se. Para mostrá-lo, começaremos com a história de dois sonhos.

II. Sonhos de terror, sonhos no terror

As duas histórias são breves. A primeira provém de um médico, do ano de 1934. "Depois da consulta, pelas nove da noite, quando quero estender-me tranqüilamente no sofá folheando um livro sobre Matthias Grünewald, minha sala e minha casa de repente ficam sem paredes. Olho espantado ao redor e todas as casas, a perder de vista, não têm mais paredes. Ouço um alto-falante berrar: 'Conforme o decreto sobre abolição das paredes do dia 17 do corrente mês...'"

A outra história é também da década de 1930 e provém de um advogado judeu: "Dois bancos existem no Tiergarten,* um verde, como de costume, e o outro amarelo (os judeus, então, só podiam sentar-se em bancos pintados de amarelo), e entre os dois há um cesto para papel. Sento-me no cesto e eu mesmo penduro no pescoço um letreiro, como fazem por vezes os mendigos cegos e como também as autoridades obrigam os 'violadores da raça' a fazer: 'Se for necessário, deixarei lugar para o papel'."

As duas histórias procedem de uma coleção de sonhos da época do Terceiro Reich, editada por Charlotte Beradt.[10] São sonhos anônimos, porém autênticos. Ambos contam histórias, contêm uma ação com princípio e fim, se bem que não seja uma ação que tenha ocorrido da maneira narrada. São sonhos sobre o terror, ou, dito de uma forma mais agressiva, sonhos do terror. O terror não só provoca sonhos; os próprios sonhos fazem parte dele. As duas histórias reproduzem uma experiência que penetrou profundamente nas pessoas; contêm uma verdade interior que se realizou no Terceiro Reich e, mais do que isso, foi desmedidamente superada. Essas histórias sonhadas não só testemunham o terror e suas vítimas; hoje podemos dizer que elas constituíam um presságio.[11]

Se lembrarmos nossa alternativa inicial sobre ficção ou realidade histórica, as duas historinhas pertencem manifestamente ao gênero dos textos de ficção. E assim podem ser lidas. Pela densidade e concisão de seus conteúdos, esses sonhos se aproximam dos contos de Kleist, Hebel, ou, melhor ainda, de Kafka. Ninguém poderá negar-lhes uma qualidade poética. Parecem uma poesia que — como diz Aristóteles — não relata o que aconteceu e sim o que poderia acontecer. Os dois sonhos contêm uma verossimilhança que vai mais longe do que parecia empiricamente viável no tempo em que foram sonhados. Eles antecipam o empiricamente inverossímil, mas que mais tarde, na catástrofe, tornou-se acontecimento.

* Nome de um parque da cidade de Berlim. [N.R.]

Charlote Beradt reuniu sonhos de cerca de trezentas pessoas, salvando-os na emigração. Neles se refratam formas de experiência extremamente impressionantes. Vez por outra é informada a situação social dos sonhadores, que freqüentes vezes pode ser determinada por sinais ligados à realidade. Manifestam-se com clareza comportamentos tradicionais, que ao se confrontarem com o terror transportaram para o sonho respostas angustiantes. A ficção ainda aponta para os fatos. E a perspectiva do sonho, claramente reconhecível, abre as três dimensões temporais dos contemporâneos que viviam então. Nas imagens dos sonhos, são captadas juntas a origem na época guilhermina, as disposições de ânimo de Weimar, o choque do presente e a perspectiva angustiante de um futuro ameaçador. A adaptação furtiva ao novo regime, a submissão por causa da má consciência, a espiral do medo, a paralisia da resistência, as interações de algozes e vítimas — tudo isto emerge dos sonhos com um ligeiro estranhamento de imagens, porém muitas vezes com claro realismo. O resultado é opressivo.

São sonhos de perseguidos, mas também de pessoas que se acomodaram, ou que desejaram acomodar-se, mas não puderam. Não conhecemos os sonhos dos partidários dos vencedores — também eles sonharam, mas ninguém sabe se o conteúdo de seus sonhos coincide com as visões dos que foram espremidos contra a parede pelos vencedores temporários.

Para o historiador que se ocupa com a história do Terceiro Reich, a documentação dos sonhos representa uma fonte de primeira ordem. Revela camadas que não são atingidas nem mesmo pelas anotações dos diários pessoais. Os sonhos relatados fornecem exemplos de todos os aspectos da vida quotidiana em que as ondas do terror vão penetrando. Dão testemunho do terror, inicialmente aberto, depois sub-reptício, antecipando sua poderosa intensificação.

Seja pela cautela exigida pelo método, seja pela razão plausível de não serem muito acessíveis, os sonhos não figuram na lista das fontes da ciência histórica. Mas ninguém pode impedir que um historiador promova à condição de fonte um testemunho qualquer, desde que o interrogue metodicamente. Das histórias que antes foram sonhadas e depois

relatadas podem ser tiradas conclusões para a realidade histórica do terror após 1933. Utilizados dessa forma, os sonhos, como se disse, possuem o *status* de textos ficcionais, assim como os textos poéticos, permitindo que lancemos um olhar para reconstruir a realidade do Terceiro Reich. Todo texto ficcional pode ser transmitido como uma fonte de informação maior ou menor, ou pelo menos usado como testemunho da facticidade. Mas nossa questão pode mais ainda ser especificada.

Os sonhos descritos no início são mais do que um testemunho ficcional do terror e sobre o terror. Embora só possam ser apreendidos como texto narrativo, são histórias pré-lingüísticas ocorridas nas e com as pessoas afetadas. São formas do terror que se manifestaram corporalmente, sem que as testemunhas necessariamente tivessem que ser vítimas de violência física. Em outras palavras, precisamente como ficção eles foram um elemento da realidade histórica. Os sonhos não mostram apenas as condições que os tornaram possíveis — possíveis como ficção. Os próprios sonhos são formas de realização do terror.

Assim, além do *status* de fontes escritas, os sonhos revelam uma dimensão antropológica, sem a qual o terror e seus efeitos não podem ser entendidos. São não apenas sonhos com o terror, mas primeiramente, e antes de tudo, sonhos no terror, que persegue as pessoas até durante o sono.

Os dois sonhos, do médico e do advogado judeu — supondo-se que sua gênese biográfica é conhecida —, poderiam ser interpretados em uma sessão de análise psicológica individual. Mas eles também permitem uma interpretação política independente. Pois nos sonhos relatados por Charlotte Beradt chama atenção que o conteúdo latente e o conteúdo manifesto praticamente coincidem. O significado político dos sonhos, mesmo que socialmente condicionados, e mesmo que envolvam os destinos pessoais, continua diretamente inteligível. Para ficarmos nas metáforas da psicanálise, as experiências e ameaças políticas iludiram o porteiro e penetraram, desimpedidas, no chamado inconsciente. Ali elas fizeram surgir imagens e histórias cujo caráter político não poderia deixar de manifestar-se à consciência com clareza.

A supressão das paredes por decreto retira toda e qualquer proteção do espaço privado. O alto-falante não deixa dúvida ao sonhador: sua casa há de ser arrombada em benefício de um controle que, em nome da comunidade popular, pode ser exercido por qualquer um sobre todos. A angústia compulsiva do advogado judeu para deixar lugar para o papel — voluntariamente — não exige interpretação para quem viveu essa história. Em uma paralisia auto-imposta, o improvável acontece. O perseguido rende-se a um absurdo ao mesmo tempo existencial e banal, antes mesmo que o absurdo chegue a se realizar nele. Evidentemente, existe uma razão do corpo, que vai mais longe do que aquilo que o medo permite ao sonhador fazer em estado de vigília. É claro que não é preciso que seja assim. Georges Grosz, a darmos crédito a suas recordações, teve um sonho semelhante, que o levou a emigrar para a América enquanto ainda era tempo.[12]

Ora, os sonhos, como tudo que ocorre com alguém, e como tudo quanto sucede, são antes de tudo únicos e referem-se a pessoas individuais. Porém, mesmo assim há grupos de sonhos que têm uma história supra-individual. Na quase-totalidade dos sonhos transmitidos por Charlotte Beradt, a partir das experiências da geração que lhe sobreviveu, se expressa um mundo de experiências estratificado a partir da unidade geracional. Sua característica comum é a proximidade com uma realidade ameaçadora, lucidamente registrada, na qual se misturam na vida cotidiana, para a qual convergem, uma disposição de origem e uma capacidade sonhada de reação, produzindo uma capacidade de prognóstico. Por mais angustioso que fosse o conteúdo dos sonhos, a percepção dos sonhadores continuava intacta. As dimensões temporais do mundo da experiência ainda estavam de tal forma organizadas que deixavam aberto um espaço de ação imaginável.[13]

Isto se modifica totalmente quando voltamos nosso olhar para os sonhos que nos foram transmitidos dos campos de concentração, para onde foram não poucos do grupo de que vimos falando até agora.

Aos sonhos reunidos por Charlotte Beradt temos condições de acrescentar as representações de sonhos de Jean Cayrol, procedentes do próprio campo de concentração.[14] As figuras dos sonhos mudaram nitidamente, em comparação com as manifestadas na liberdade fora do campo. E os relatos de Cayrol são confirmados por outras testemunhas, como, por exemplo, os transmitidos por Bruno Bettelheim, Viktor E. Frankl ou Margarete Buber-Neumann.[15]

Os sonhos dos campos de concentração nos revelam um terreno onde a razão humana parece falhar, onde sua linguagem emudece. Esses sonhos distinguem-se por uma rápida perda da realidade; ao mesmo tempo, em igual proporção, aumentam os sonhos de vigília. Com isto nos vemos impelidos a um terreno no qual as fontes escritas e orais são cla-

ramente insuficientes para nos dizer o que se passa. Para aprendermos a ver o que realmente aconteceu, somos remetidos à metáfora dos sonhos.

Os processos políticos e sociais normalmente se tornam compreensíveis a partir de textos que indicam as ações que os compõem. Também os chefes das SS, em suas comunicações escritas, em seus discursos e memórias, serviam-se de uma linguagem que permitia uma análise racional a partir do sentido do texto. Nesses casos, podem-se interpretar metodicamente os fatos e sua articulação lingüística. Mas o que ocorria no campo de concentração era quase impossível de ser reproduzido por escrito, de ser apreendido em uma linguagem descritiva ou compreensível. O emudecimento é uma das características do estado totalitário. Charlotte Beradt transmitiu o sonho de uma faxineira, já do ano de 1933, no qual o emudecer aparece como recurso de sobrevivência: "Sonhei que no sonho, por cautela, eu falava russo (não falo russo, nem falo sonhando) *para que eu mesma não me entendesse* e para que também ninguém me entendesse caso eu dissesse alguma coisa sobre o Estado, pois isto é proibido e tem que ser denunciado."[16] Do Führer nos foi transmitida uma contrapartida chocante. Uma vez Hitler descreveu três estágios de segredo: o que ele só confiava ao seu círculo mais íntimo, o que ele guardava para si e o que nem sequer ousava pensar até o fim.[17] Esta última zona leva-nos ao âmbito do inarticulável, que Cayrol, como antigo prisioneiro de um campo de concentração, procura decifrar por meio das imagens dos sonhos. Suas análises coincidem plenamente com as de outros relatos dos campos de concentração, mesmo que os vários autores manifestem caráter, atitude de vida e visão de mundo inteiramente diferentes.

Ao contrário dos sonhos dos primeiros tempos do Terceiro Reich, que se caracterizavam por uma clara percepção política, os sonhos dos presos em campos de concentração perdem toda relação direta com a realidade. Os sonhos de 1933 e dos anos seguintes alimentavam-se de uma proximidade com a realidade que possibilitava aos sonhadores elaborar o terror em suas vidas. Como já dissemos, as imagens moviam-se entre a origem e a possibilidade futura, em um sentido empiricamente consistente. As testemunhas, obviamente, ainda dispunham de uma liberdade de movimentos que lhes permitia fazer prognósticos a partir do que percebiam. Uma vez entregues ao campo de concentração, isto logo se modificava radicalmente. O terror diabólico do sistema de vigilância paralisava os prisioneiros, restringindo-lhes de tal forma os movimentos que, salvo raras exceções, lhes era retirada toda percepção espontânea e direta. O medo, puro e simples, tapava-lhes os olhos ou, pelo menos, lhes alterava o rumo do olhar. Com as formas distorcidas de comportamento, também o mundo dos sonhos tinha que se modificar.

Uma característica comum a todos os sonhos do campo de concentração é que o verdadeiro terror já não podia mais ser sonhado. Ali, a fantasia do horror era superada pela realidade. Por isso, esses sonhos também não podem mais ser lidos no sentido usual, como textos ficcionais que remetem à realidade. Quando mesmo assim o fazem, fazem-no apenas de forma inteiramente modificada, que nos remete a uma dimensão antropológica modificada. Procuremos esclarecer isto.

Cayrol, como outras testemunhas, faz distinção entre os sonhos da prisão anterior ao campo de concentração, cujos conteúdos ainda podem coincidir com os sonhos saturados de realidade de Charlotte Beradt, e os sonhos do campo de concentração, que já desfazem os elos com o passado, e nos quais as relações familiares se dissolvem e as paisagens naturais, musicais ou arquitetônicas se desdobram; destes (abstraindo-se dos sonhos posteriores ao campo de concentração) ele separa, por último, os sonhos de salvação e os sonhos de futuro. Para Cayrol, os sonhos de salvação e os de futuro, por suas funções, excluem-se mutuamente. Esta é uma observação confirmada por muitos prisioneiros dos campos, como também por outras testemunhas. Os sonhos de futuro movimentam-se nas dimensões temporais da vida passada, alimentados pela recordação, de onde provinham todos os desejos e esperanças. Correspondem, em parte, às fantasias dos prisioneiros no estado de vigília. Nutrem-se de uma vida da qual os prisioneiros estavam absoluta e irrevogavelmente separados. São sonhos utópicos. Apresentam uma imagem viva da pátria para lá do arame farpado e eletrificado, da pátria que o prisioneiro busca e evoca, mas que não existe mais para ele. A pura facticidade do campo é ignorada, o passado quer se transferir para o futuro. Esses sonhos eram presságios de morte. Frankl fala de um companheiro de prisão que sonhou com a data em que seria posto em liberdade: veio a ser o dia de sua morte no acampamento.[18] Precisamente a sensação de segurança da vida no lar, que parecia prometer esperança, se transformou em signo de morte.

Totalmente diferentes são os sonhos pobres de imagens e de ação, que Cayrol experimentou e entendeu como sonhos de salvação. Renunciando a toda dimensão temporal, eles correspondem à experiência do campo. A destruição egocêntrica da experiência intersubjetiva,[19] que na vida

comum é um prenúncio da esquizofrenia, ganha nas condições invertidas do campo de concentração um surpreendente significado invertido. Ali vigoravam condições que zombavam de toda experiência anterior, e que pareciam ser irreais, sendo reais. A necessidade de irrealizar-se para ficar paralisado em um estágio final da existência levava a uma inversão da experiência temporal. Passado, presente e futuro deixavam de ser linhas de orientação para o comportamento. O prisioneiro tinha que viver essa perversão imposta ao corpo, para que pudesse libertar-se dela. Disso falam os sonhos de salvação. Eles já não pretendem fixar a pessoa do sonhador na realidade. Assim, em um aparente paradoxo, transformam-se em símbolo da chance de sobrevivência.

Só a última etapa do desaparecimento, a de já haver enfrentado a própria morte, oferecia algum apoio e ajuda. Só assim o prisioneiro, com seu corpo praticamente aniquilado, ganhava uma margem mínima, porém decisiva, para continuar vivo. Nesses sonhos de salvação, a intemporalidade a que os prisioneiros haviam sido condenados ganhava um significado salvífico, ou melhor, uma força salvadora. A alienação do seu eu empírico transformava-se em arma silenciosa contra o sistema de terror instalado no campo de concentração, tanto por prisioneiros quanto por vigias. O que se tinha de suportar era a diabólica inversão, em que a morte parecia uma vida melhor, e a vida uma morte pior, que era necessário suportar. Só nos sonhos de salvação o inferno chegava a um fim fictício "fora" do tempo, mas que apesar disso oferecia, ao prisioneiro, apoio na realidade.

Esses sonhos de salvação, vazios de ação e inundados de luz e de cores, resistem a uma interpretação histórico-social mais ampla. Em alguns casos isolados talvez a psicologia individual os possa explicar, ou mesmo eles possam ser decifrados por alguma disposição social ou religiosa, como o fazem algumas de nossas testemunhas. Mas, do ponto de vista do método, dos vários sonhos de salvação não se podem tirar conclusões para um comportamento geral claramente definido. Pois eles não contêm sinais de nenhuma realidade que possa ser lida diretamente em um sentido político ou social. O fator político mais importante desses sonhos, se assim o quisermos, é serem apolíticos. Podemos ir mais longe, vendo nos sonhos de salvação atos de resistência por eles próprios camuflados. Mas este resultado antropológico não pode ser generalizado socialmente. Por isso os sonhos de salvação, no sentido de Cayrol, nada nos falam sobre outros motivos para perseverar, motivos que na hierarquia do campo impulsionavam, por exemplo, os grupos dirigentes comunistas ou a seita homogênea dos investigadores da Bíblia. Temos, pois, que nos conformar.

Uma ou outra biografia ou gênese social levou, por motivos diversos, a disposições que puderam aumentar ou diminuir as chances de sobrevivência.[20] Para nossa pergunta sobre os sonhos no terror, é suficiente ver que mesmo o mundo interior sem palavras teve sua história secreta, na qual a salvação ou a ruína teve que ser suportada. Esse mundo produziu afirmações eloqüentes do corpo mudo, de que dão testemunho, e cuja decifração levanta uma pontinha do manto sob o qual o espanto passado se havia reunido. Também elas são não apenas testemunhas do terror, mas também o próprio terror. Mas trata-se aqui de experiências que não podem mais ser comunicadas diretamente, experiências de uma existência terrível, na definição de Cayrol, que se subtraem aos métodos históricos convencionais, associados à linguagem.

Voltando ao nosso método tradicional: precisamente sobre o pano de fundo dos sonhos de Cayrol, compreendidos como sinais, a estatística da morte no campo de concentração, que pode ser calculada, adquire uma expressão mais forte. Pois, não obstante a disposição interna para sobreviver, que observamos nos sonhos de salvação, os prisioneiros também eram mortos, aniquilados, exterminados nas câmaras de gás, de tal modo que falar de morte ou execução torna-se uma expressão pálida e convencional. No sistema global dos campos de concentração, precisamente a coragem e a firmeza, portanto os sinais visíveis da força de sobrevivência — basta pensar em Bonhoeffer —, podiam levar ao extermínio. E na rampa de Auschwitz vigoravam apenas critérios animais. A evidência interior das chances de sobrevivência, que se manifestava no comportamento espontâneo dos prisioneiros e de seus sonhos, não é comparável com a freqüência estatística com que trabalhavam as câmaras de gás. Com isto tirava-se dos aniquilados também o último sentido, o sentido do sacrifício. O que se realizava era o absurdo.

III. Observação metodológica final sobre diacronia e sincronia

Os sonhos aqui mencionados foram interpretados como testemunhos do terror, mas, com um enfoque ligeiramente diferente, também como modos de execução do próprio terror. Para isso eles foram sempre interpretados de acordo com a situação, sem que se fizessem perguntas sobre o

simbolismo intemporal que, entre outras coisas, lhes pode ser atribuído. Mas já os sonhos de sobrevivência, de que nos fala Cayrol, iam buscar sentido dentro do campo a partir de símbolos comparativamente distantes, extra-históricos, apolíticos e permanentes. A autenticidade das testemunhas permite-nos confiar que eles coincidiam com uma promessa de vida.

Um historiador, na verdade, só pode tirar conclusões dessas fontes se aprender a dar uma interpretação antropológica às imagens-testemunhas de uma linguagem emudecida. Charlotte Beradt renunciou conscientemente a dar à sua coleção de sonhos uma interpretação psicanalítica. Também Frankl e Bettelheim, analistas profissionais, são reservados, pois as categorias de Freud, com sua lógica de inversão, deixam de ser válidas em situações excepcionais.

Apesar disso não deixaremos de apontar uma vantagem fundamental do caminho adotado. Os sonhos são testemunhos da experiência no próprio acontecer. Eles apontam ligações síncronas entre perseguidores e perseguidos na execução do terror. Nesse sentido, equivalem a retratos do interior da alma, ao contrário das numerosas imagens que nos foram transmitidas em filmes e fotografias, e que fixaram a miséria por seu lado externo. Os sonhos iluminam a situação dos perseguidos pelo terror, mostrando uma clareza maior do que qualquer imagem exterior é capaz de fazer. Nesse sentido, os sonhos também superam os diários e as memórias, que são redigidos a partir de perspectivas diferentes e sempre após o fato. Por isso os sonhos, apesar de serem dificilmente acessíveis, não devem em princípio ser metodicamente excluídos como fontes, por mais difícil que continue sendo interpretá-los com uma teoria antropologicamente segura.

Para apontar também os limites com que uma pesquisa das fontes antropologicamente legíveis se depara, comparemos entre si duas formas de comportamento histórico. Podem ser denominadas, para distingui-las, de diacronia e sincronia. Cada processo possui suas vantagens e desvantagens, que se complementam entre si. Normalmente o historiador usará ambas as abordagens, dando preferência à sincronia para descrever e recorrendo à diacronia para relatar. O historiador trabalha sobretudo com diacronia quando tenta explicar as causas e as origens de um conjunto de ocorrências, em nosso caso do nacional-socialismo e de seu sistema específico de terror. A dedução causal interroga como foi possível que isto ou aquilo acontecesse da forma como aconteceu. Toda explicação diacrônica admite outras e mais amplas explicações. Procuremos lembrar algumas dessas explicações.

Responsabiliza-se o desemprego, ou de forma mais genérica a crise econômica mundial, e mais genericamente ainda o sistema econômico capitalista. Ou são mencionados os comportamentos específicos dos estratos sociais, cujas vias de transmissão remontam ao passado da história social da Alemanha; particularmente preferida é a linha da pequena burguesia, pois ninguém se identifica com ela. Ou se recorre ao nacionalismo, que não pode ser compreendido sem a conjuntura política externa, analisa-se a experiência das frentes de guerra, o Tratado de Versalhes, juntamente com as exigências dele decorrentes ("Vamos mostrar aos aparentes vencedores de 1918 que podemos ser tão bárbaros como fomos apresentados na propaganda deles"). De tudo isso se pode derivar uma tendência à homogeneização, de modo a produzir um discurso popular, de que faz parte também o anti-semitismo, como estágio prévio do terror. Ou as conjunturas internas da política são incluídas entre as razões, os dias irreversíveis que antecederam o 30 de janeiro, a fase autoritária do chanceler, o sistema partidário, toda a Constituição de Weimar, e por fim a história da Constituição alemã em geral. Ou, mais na linha da história das idéias, são oferecidos modelos de secularização e traçadas linhas de decadência, das quais a seqüência Lutero – Frederico o Grande – Bismarck – Hindenburgo – Hitler representa apenas a leitura negativa de uma genealogia antes considerada como positiva. O modelo causal-genético de explicação sempre permanece igual a si próprio.

Todas estas séries de explicações e fundamentações podem ser mais ou menos plausíveis. Algumas dessas tentativas — ou de outras — podem adquirir elevado grau de evidência, sobretudo quando estão apoiadas por citações correspondentes das fontes. O que há em comum em tais argumentações genéticas?

Antes de tudo, elas possuem formalmente em comum o fato de associarem séries diacrônicas em cadeias causais de curto, médio ou longo prazo. Pode-se apelar para fatos, tendências e estruturas, e em geral o historiador renuncia a explicações monocausais para ponderar diferentes séries de provas, que deixam entrever um emaranhado de interdependências. A ponderação ocorrerá no intercâmbio entre a antecipação teórica — mais ou menos articulada — e a exegese das fontes.

Também é comum a este procedimento que, dentre a infinidade de dados do passado, sejam retiradas cadeias causais que interpretam deter-

minada ocorrência ou determinado complexo de ocorrências como um resultado. Trata-se sempre de um processo de fundamentação *a posteriori*, de uma racionalização do olhar retrospectivo, ou, nas palavras de Theodor Lessing, de uma *logificatio post festum* [logificação após a festa].[21]

Mas esse procedimento, proveniente em última análise da historiografia pragmática, é afetado por deficiências específicas. Para compreender determinado acontecimento, são apresentadas causas não incluídas nesse acontecimento. Essa linha de argumentação pode ser prolongada até o infinito. Não existe nenhum limite possível que possa com clareza ser apontado como início racionalmente comprovado, antes do qual outras razões não possam ser apontadas. Sem uma pré-qualificação teórica, tampouco existe uma fundamentação racional que justifique quais são as razões relevantes. Cada contexto de fundamentação possui potencialmente uma multiplicidade tão grande quanto a soma imaginada de todos os possíveis acontecimentos e suas conexões no passado. Quem uma vez aceite a causalidade não poderá fundamentar tudo, mas poderá apresentar tantas razões quanto queira para cada acontecimento.

Já se percebe aqui uma segunda dificuldade. Assim como uma demonstração causal não pode mostrar que uma razão é mais importante que outra, tampouco pode apontar que razões foram necessárias, obrigatórias ou mesmo suficientes para fazer com que isto ou aquilo ocorresse. Quando a causalidade é transformada em necessidade, chega-se a afirmações historicamente tautológicas. Apontar um acontecimento como necessário não significa outra coisa senão que sobre o mesmo acontecimento é feita uma afirmação duplicada. Não é que algo tenha acontecido porque tivesse que acontecer. *Post hoc ergo propter hoc* [Depois disso, portanto por causa disso] — pode ser, mas não necessariamente. Por trás dessa segunda dificuldade já desponta uma terceira, que não pode ser resolvida causalmente. Desde a crítica de Humboldt à história [*Historie*] pragmática do Iluminismo, um traço estrutural de toda história tornou-se manifesto, a saber, que em toda conjuntura histórica está contido mais, e ao mesmo tempo menos, do que foi determinado pelo que aconteceu antes. É nisso, nessa capacidade de variação e transformação, que está contida sua surpreendente unicidade. Sem isso, conceitos correntes que acompanham o moderno conceito de história, como progresso, regresso, desenvolvimento ou destino, careceriam de qualquer significado.

Com o axioma da unicidade não estamos procurando dar vida nova à figura ou individualidade histórica, pois qualquer história contém estruturas formais de retorno e repetibilidade, condições de longo prazo que ajudam a criar conjunturas semelhantes — entre as quais, como se sabe, está o terror. Mas o que é novo em cada história não se deixa explicar causalmente. Toda explicação causal parte do fato de que um fenômeno decorre de outro, ou mesmo de fenômenos de outro tipo. Com isto cria-se uma conexão que não precisa estar contida no fenômeno a ser explicado. Portanto, se quisermos compreender a unicidade de um acontecimento histórico, só podemos empregar as deduções causais subsidiariamente.

Em uma formulação extremada, para ficarmos no âmbito de nosso exemplo: o desempregado que em 1932 recebia o auxílio-desemprego já não é idêntico ao homem das SA* que após o 30 de janeiro tornou-se auxiliar da polícia, e que talvez pertença também a uma tropa de assalto. Um voluntário de 1920 não se tornou diretor de campo de concentração por ter sido voluntário, depois desempregado e outras coisas mais. Em nenhum caso a história pode ser suficientemente apreendida preenchendo-se o tempo intermediário com um contexto de fundamentação causal.

Por isso é necessário que se proceda não apenas diacrônica, mas também sincronicamente, que se fundamente não apenas *post eventum* [após o fato acontecido], mas que se mostre também *in eventu* [no acontecer] o que aconteceu, e como aconteceu. Pode-se pressupor então que a singularidade ou a unicidade se tornem particularmente claras, se bem que com isto, evidentemente, não se esteja dizendo que os fatores que condicionam um acontecimento sejam únicos. Uma tentativa nessa linha seria, por exemplo, interpretar o êxito de Hitler — e suas conseqüências — a partir da suposta disposição sociopsicológica do povo alemão no ano de 1933. Nos sonhos descritos no início mostramos onde ainda se pode, do ponto de vista antropológico ou social-histórico, generalizar casos isolados e onde isto é inaceitável. Seguramente há necessidade de mais pesquisas aqui.

De resto, é impossível se transferir ao diagnóstico social, ou mesmo à análise histórica,[22] o instrumental psicanalítico da terapia individual, pois o sujeito que é submetido à terapia não pode ser definido como

* Milícia nazista. [N.R.]

uma individualidade, e além disso ele já pertence ao passado. Mesmo assim, o uso metafórico pode levar-nos adiante. Por exemplo, a fixação do povo alemão em seu Führer é descrita como um mecanismo de projeção, o aparente alívio contido na transferência da responsabilidade é analisado, o medo e a cegueira que provocaram um processo irreversível são revelados.

Uma vantagem de tais interpretações consiste em se poder tentar explicar um contexto de acontecimentos diretamente a partir de sua consumação. A estrutura antropológica das unidades de ação pode ser manifestada, pode-se mostrar como interagiram determinados comportamentos de grupos, organizações, partidos, estratos sociais e indivíduos que neles atuaram e sofreram, e como a partir dessa interação os acontecimentos ocorreram dessa forma e não de outra.

Apesar das impressionantes tentativas empreendidas até agora, como, por exemplo, a de Bruno Bettelheim, esses processos também acarretam desvantagens, que se comportam de forma complementar à análise diacrônica. Recorrer ao aspecto psicossomático de um contexto de acontecimentos não admite nenhuma instância metodológica de controle — como o fazem as explicações causais —, que poderia nos ajudar a tentar uma contraprova. A credibilidade de uma interpretação depende totalmente da premissa teórica que reduz os acontecimentos às disposições íntimas dos participantes. É verdade que os acontecimentos são descritos assim como aconteceram, sendo interpretados por meio de categorias científicas que pretendem não ultrapassar o âmbito dos fenômenos descritos. Mas a conseqüência é que, ao decurso de determinadas formas de comportamento, eu tenho que atribuir uma obrigatoriedade que já não posso mais retirar metodicamente. Depois de saber que Frederico o Grande teve um pai despótico, que contra a sua vontade lhe impôs uma camisa-de-força militar, e que depois da morte do pai, em 1740, ele começou a guerra da Silésia, é fácil dizer que o fator determinante a manifestar-se aqui foi um complexo paterno, que levou o jovem Frederico a apresentar ao pai *post mortem* [após a morte] a prova de sua própria dignidade, para desligar-se dele. O peso dessas interpretações não deve ser subestimado, mas do ponto de vista metodológico nos encontramos aqui diante de uma argumentação que continua sendo irrefutável. Explicar fenômenos e acontecimentos externos por motivações internas significa supor que na facticidade passada está contida a necessidade interior de ter ocorrido assim.

Com isto foram descritos dois modelos de explicação e compreensão, que conscientemente caracterizei com a antítese do diacrônico e do sincrônico. Em ambos os casos a racionalização pelo historiador realiza-se de maneira diferente. Se o primeiro tipo, a fundamentação genético-causal *ex eventu* [pelo acontecer], jamais é suficiente — podem ser apontadas também outras razões, sem que jamais um fenômeno histórico possa ser completamente explicado —, então essa espécie de fundamentação se comprova como uma forma inconsciente de acaso.

Se a segunda espécie de fundamentação — a fundamentação *in eventu* [no acontecer] — parece suficiente, por esgotar-se no fenômeno que explica, ela no entanto incorre na suspeita de criar uma cega necessidade, que nunca pode provar por que algo aconteceu dessa e não daquela maneira.

Bettelheim optou veementemente por uma antropologia processual, que é como pode ser descrito seu procedimento de eliminar todas as explicações causais do passado como um jogo acadêmico. Não obstante, poucas frases mais adiante ele procura justamente essas explicações para dar uma interpretação histórico-genética da constelação psicossomática na Alemanha em 1933 e nos anos seguintes.[23] Este lapso revela a necessidade de provas em que incorre todo aquele que adota unilateralmente a abordagem diacrônica. É preciso continuar aplicando os dois métodos, que se complementam mutuamente.[24]

Tradução de Carlos Almeida Pereira

CAPÍTULO 13

"Modernidade"

Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade

> A emergência de novas palavras na língua, seu emprego cada vez mais freqüente e as modificações de sentido que lhes são atribuídas pela opinião dominante, em uma palavra, aquilo que se poderia caracterizar como sendo a linguagem da moda, são um importante ponteiro no relógio do tempo, que não deve ser negligenciado por aqueles que, partindo de fenômenos aparentemente insignificantes, procuram tirar conclusões sobre as mudanças no conteúdo da vida. (Wilhelm Schulz, 1841)

Os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem, e as experiências que adquirimos a partir deles não podem ser transmitidas sem uma linguagem. Mas nem os acontecimentos nem as experiências se reduzem à sua articulação lingüística. Pois em cada acontecimento entram numerosos fatores que nada têm a ver com a linguagem, e existem estratos da experiência que se subtraem a toda comprovação lingüística. Sem dúvida, para serem eficazes, quase todos os elementos extralingüísticos dos acontecimentos, os dados naturais e materiais, as instituições e os modos de comportamento, dependem da mediação da linguagem. Mas não se restringem a ela. As estruturas pré-lingüísticas e a comunicação lingüística, graças à qual os acontecimentos existem, permanecem entrelaçados, embora jamais coincidam inteiramente.

Uma tensão semelhante se manifesta quando o olhar se desvia da história corrente e passamos a nos ocupar com as histórias do passado. Existem diferentes estratos das experiências, já adquiridas ou que podem ser vividas, do que é ou pode ser lembrado, enfim do que foi esquecido ou jamais foi transmitido, aos quais recorremos e que são organizados a partir das perguntas atuais. Que se considerem fatores lingüísticos ou extra-lingüísticos é decisivo para a forma de reproduzir a história passada. Já por causa desta escolha prévia, nenhum relato de coisas passadas pode incluir tudo o que então existiu ou ocorreu. Dito em termos mais genéricos: linguagem e história permanecem dependentes uma da outra, mas nunca chegam a coincidir inteiramente.

Sempre existe uma dupla diferença: a diferença entre uma história em curso e sua possível tradução lingüística, e a diferença entre uma histó-

ria que já passou e sua reprodução por meio da linguagem. Determinar estas diferenças é também uma produção lingüística, que é parte integrante da atividade do historiador.

Encontramo-nos, portanto, diante de um dilema que nenhum método pode resolver. Ele consiste em que, tanto no acontecer quanto depois de acontecida, toda história é algo diferente do que sua articulação lingüística consegue nos transmitir; mas isso só pode ser percebido por intermédio da linguagem. Portanto, a reflexão sobre a linguagem histórica, sobre os atos lingüísticos que ajudam a criar acontecimentos ou a constituir uma narrativa histórica, não podem reivindicar nenhuma prioridade concreta em relação às histórias com que se ocupa. Mas cabe à reflexão lingüística reivindicar uma prioridade no plano da teoria e do método, frente a todo acontecer e frente à história. Pois as condições e os fatores extra-lingüísticos que entram na composição da história só podem ser apreendidos por meio da linguagem.

Poder-se-ia objetar que essas considerações são triviais, tão triviais que não vale a pena perder tempo com elas. Mas são necessárias para explicar o significado dos conceitos históricos dos quais vamos falar. Como realizações lingüísticas, os conceitos em que as experiências são reunidas e as expectativas enfeixadas não são meros epifenômenos da assim chamada história real. Os conceitos históricos, sobretudo os políticos e sociais, foram cunhados para apreender os elementos e as forças da história. É isto que os caracteriza dentro de uma linguagem. Mas, em virtude da diferença que destacamos, eles possuem um modo de ser próprio, a partir do qual influem sobre as diversas situações e acontecimentos, ou a elas reagem.

Quando se analisam conceitos passados cujos termos ainda poderiam ser os nossos, podemos ter uma idéia das esperanças e anseios, das angústias e sofrimentos dos contemporâneos de então. E mais, tornam-se manifestos, para nós, a extensão e os limites da força enunciativa dos testemunhos lingüísticos do passado. Poderemos avaliar o espaço da experiência e da expectativa passadas, na medida em que ele pôde ser apreendido conceitualmente dentro da economia lingüística do passado e foi efetivamente articulado na linguagem das fontes.

As considerações a seguir, sobre a análise semântica dos conceitos de movimento típicos dos tempos modernos, se estruturam em três etapas. Em primeiro lugar nos interrogaremos se o conceito de "tempos modernos" nos oferece algo mais do que simplesmente uma maneira formal de distinguir entre um período histórico e os períodos anteriores. Indicaria o conceito de modernidade algo como um novo tempo? Em segundo lugar, nos interrogaremos sobre as expressões que, empregadas como neologismos ou por terem seu significado incrementado, levaram ao conceito de movimento da história, ou à sua temporalização. Em terceiro lugar, partindo dos conceitos gerais de movimento, limitaremos nossa problemática aos conceitos de ação política e social, dos quais se podem obter alguns critérios semânticos e pragmáticos que caracterizam especificamente a época moderna a partir de, mais ou menos, 1800. No conjunto, a investigação ficará restrita, sobretudo, ao espaço da língua e da experiência germânicas.

I. "Época contemporânea" [neue Zeit] e "tempos modernos" [Neuzeit] na teoria da história e na historiografia

A partir do século XVIII, a historiografia fala cada vez mais de uma "época contemporânea". O conceito de "tempos modernos", ou "modernidade" [*Neuzeit*], segundo o dicionário de Grimm, só é documentado a partir de 1870, em Freiligrath.[1] Embora possam ser apontados exemplos anteriores — Ranke claramente evitou o conceito, se é que o conheceu[2] —, o conceito de "modernidade" só veio a impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava. Lexicalmente só se implantou no último quartel do século XIX.[3] Essa constatação surpreendente não deve provocar nossa admiração se constatarmos a naturalidade com que o conceito é usado hoje nos estudos histórico-lingüísticos que tratam do século XVI. Um período qualquer só pode ser reduzido a um denominador diacrônico comum, a um conceito que enfeixe estruturas comuns, depois de decorrido certo tempo.

Mas com o conceito de modernidade existe ainda uma circunstância especial. Pois não existe evidência lingüística para que a expressão "época moderna" [*neue Zeit*], ou mesmo "tempo moderno" [*Neuzeit*], deva designar um período de tempo fixo, a não ser que seja lido à luz do que se chamou o fim da modernidade. A expressão apenas qualifica o tempo como novo, sem informar sobre o conteúdo histórico desse tempo ou desse período. O aspecto formal da expressão só ganha sentido a par-

tir do contraste com o tempo anterior, o tempo "velho" [*alte Zeit*], ou, quando empregado como conceito de época, em oposição às definições do período de tempo anterior.

Mas a grande maioria das doutrinas sobre as eras da história não se nutre de definições temporais, mas sim de determinações objetivas ou pessoais de conteúdo, que conferem a cada época sua particularidade. A série das eras míticas se caracteriza, por exemplo, pelas metáforas dos metais. As diferentes doutrinas de origem cristã sobre as idades resultam da aplicação dos dias da criação à história, da subordinação dos tempos à lei ou à graça divina, ou então da exegese de Daniel sobre as quatro monarquias universais. Os critérios de organização dinástica baseiam-se na duração de vida de uma estirpe ou na duração do domínio dos governantes. Outras divisões, a começar por Varro, e depois, sobretudo, a partir do humanismo, se baseiam na diferente qualidade das fontes, ou no tipo de sua tradição. E por último, o que já é característico da "modernidade", existem cada vez mais tentativas de classificar as épocas pela estrutura organizativa espiritual, política, social ou econômica.

Certamente, ninguém há de utilizar a tríade Antigüidade-Idade Média-Modernidade, ainda hoje de uso corrente, sem que a ela associe determinações de conteúdo que caracterizem esses períodos de maneiras diferentes. Mas, em si, a divisão triádica já representa um grau de abstração relativamente elevado. Ela renuncia a explicações de conteúdo. Sua característica mais destacada é a simples definição da profundidade temporal, o que constitui seu caráter formal e elástico, fazendo com que possa ser datada e interpretada de diferentes maneiras. É o que atestam as inúmeras tentativas de organização ao longo de muitos séculos.

Também chama atenção que na língua alemã a palavra tempo [*die Zeit*] só é utilizada — como determinação formal genérica — para compor a palavra "*Neuzeit*" ["modernidade"], ao passo que as designações dos grandes períodos anteriores a isto renunciam: Idade Média [*Mittelalter*], Antigüidade [*Altertum*]. Poderia tratar-se de uma importante casualidade da língua, pois as expressões que precederam a "idade média", *Mittelalter, media aetas, middle age, moyen age*, também qualificavam o tempo ou os tempos em geral: como tempos médios, *mittlere Zeiten, middle times, moyen temps*, ou anteriormente como *medium tempus, media tempestas, media tempora*. Mas logo que os tempos médios passaram a ser tratados como um período fechado em si mesmo, consolidou-se a designação que — no coletivo singular — ressaltou uma época (*aevum, aetas*), e não mais o tempo em geral.[4] Assim, na determinação hoje usual dos períodos, o tempo fica reservado de preferência para as composições que servem para designar a época em que vivemos: *Neuzeit, modern times, temps modernes*, mas também a história contemporânea, *Zeitgeschichte, contemporary history, histoire contemporaine*.[5]

Esta constatação não deve ser valorizada demais, mas ela permite que se faça a pergunta sobre o que se deve esperar da expressão novo tempo, ou modernidade, quando ela começou a ser usada, e sobre o que realmente resultou depois que ela adquiriu uma espécie de monopólio temporal na denominação das épocas.

A expressão tempo moderno — ou história nova — carrega consigo um lastro de conseqüências, resultantes da criação do conceito de Idade Média. Com os "tempos médios" — expressão ainda usual em Herder — percebeu-se a necessidade de designações para os outros tempos, o tempo anterior ou mais velho, e o tempo mais tardio ou moderno. Este último não se transformou logo em um conceito específico, ou mesmo geral.

O recurso dos humanistas ao modelo antigo delimitava o intervalo "bárbaro" como um período próprio, levando — desde Petrarca[6] — ao primeiro emprego histórico da expressão "*medium tempus*" [tempo médio], não mais referido ao final dos tempos. A expressão deveria primeiramente, e de preferência, definir a própria posição como época. Difundiu-se mais tarde nos meios eruditos que se ocupavam com a história da literatura, da filosofia, das artes e ciências, mas sobretudo da geografia histórica. Depois de Petrarca passaram-se cerca de trezentos anos até que as expressões latinas, ou seus equivalentes vernáculos, fossem empregados como conceitos que abarcavam um período. Parece não ter sido casualidade que um manual tenha levado Cellarius, em 1685, a dividir a história universal "*in Antiquam et Medii Aevi ac Novam*" [em Antiga e da Idade Média e Nova],[7] pois as expressões preparadas pelo humanismo continuavam bastante formais para oferecer um esquema de classificação abrangente. O conceito de Idade Média generalizou-se no século XVIII — quase sempre em sentido pejorativo — para transformar-se, no século XIX, em um *topos* fixo da periodização histórica.

O jovem Ranke, em suas lições sobre a história universal, rejeitou a maneira tradicional de separar tudo em três grandes compartimentos, o da história antiga, da história média e da história moderna. "Este método não tem razão de ser e não traz nenhuma vantagem", acrescentou.[8]

Porém, nunca renunciou a utilizar essas denominações e a preenchê-las com intuição.

Impossível se compreender a gênese do conceito de um novo tempo ou de uma nova história sem que nos ocupemos brevemente com as duas expressões que descrevem aquele ponto de articulação que une os tempos médios e os tempos modernos.

Os dois conceitos de ligação com os tempos médios — Renascimento e Reforma —, hoje usuais, eram de início expressões muito concretas, e só aos poucos foram ocupando seu lugar em um esquema diacrônico. Nesse processo de longo prazo se esconde a evolução do conceito de um "novo tempo". A doutrina de um re-nascimento, uma "*renaissance*", conscientemente concebida como oposição aos tempos médios, precisou de muito mais tempo do que a "Idade Média" para se consolidar como um conceito geral do período. Enquanto os humanistas ainda privilegiavam os termos de ação e as expressões adjetivas para estimular a mudança, o despertar ou o florescer, ou para descrever um renascimento, o termo técnico posterior só apareceu em meados do século XVI, episodicamente ("*renascitá*" em Vasari, 1550, e "*renaissance*" em Belon, 1553).[9] Como conceito predominantemente da história da arte e da literatura, o "Renascimento" só se impôs com o Iluminismo, antes de no século XIX — por Michelet e Burckhardt — se transformar em conceito geral para um período. "Renascimento" não se impôs imediatamente como um conceito autônomo, como designação histórica do próprio tempo. Isso só ocorreu nas mudanças posteriores à Idade Média.

No âmbito protestante, a palavra Reforma[10] foi introduzida mais rapidamente, também como conceito limítrofe, ou de época, e depois como conceito de período. Ao lado disso ele manteve por muito tempo seu significado geral, não cronológico, aplicável à vida religiosa, à ordem eclesiástica ou ao direito tradicional.[11] Thomas Müntzer ainda via à sua frente "uma conveniente e insuperável reforma futura",[12] ao passo que Lutero e Melanchthon só empregaram esta expressão com reservas e a contragosto.[13] Mais tarde a historiografia eclesiástica protestante singularizou a expressão como conceito único para uma época, aplicando-o apenas às reformas de Lutero e de seus companheiros. Quanto ao conteúdo, a Reforma se referia à mensagem da Sagrada Escritura, que teria sido restaurada em sua pureza, sem que só por isso se tivesse iniciado uma nova época histórica. Em toda parte o corte de época da Reforma inaugurou apenas o último período cristão, como Zedler definiu o último "conceito de tempo": *Da reforma de Lutero até os nossos dias e depois* — antes que o mundo acabe.[14] Em um sentido universal também Cellarius, em 1696, faz a "*historia nova*" começar com a Reforma da Igreja.

Mas a partir da segunda metade do século XVII também a Reforma já pôde ser considerada como um período fechado, por exemplo quando William Cave fala do "*saeculum reformationis*" [século da Reforma].[15] Aumentando a distância, a história passa a atrair mais os olhares: no sentido religioso, a tarefa da Reforma precisaria ser complementada (Spener) e esta realização culmiraria de forma salvífica (Bengel); também deveriam ser tiradas as conseqüências seculares, sociais e políticas do processo único da Reforma passada, como em Mosheim, Semler, Schröckh ou Heeren. A Reforma transformou-se em porta de passagem para a nova história.

Pütter inventou a expressão canônica "Contra-Reforma" — inicialmente no plural —, a qual, singularizada por Eichhorn e Ranke, foi então inserida como um período próprio, posterior à Reforma.[16] Com isto pode-se considerar concluída a historização da expressão como conceito de período. Com a *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* [História alemã no período da Reforma], escrita entre 1839 e 1847, ela consolidou seu lugar na história universal.

Portanto, a obrigação surgida depois que se formou o conceito de "Idade Média", de ter que designar um novo tempo, não foi superada pelas expressões Renascimento e Reforma. O lento processo que levou o Renascimento a libertar-se da metáfora de voltar a nascer, para chegar a um conceito de período, só se completa nos séculos XVIII e XIX. A Reforma como época-limite, no sentido de uma restauração dos tempos cristãos primitivos, é usual no século XVI. A partir do século XVII se dá por encerrado o período que ela inaugura, de modo que nos tempos subseqüentes o conceito tanto pôde ser considerado como uma época quanto, diacronicamente, como uma divisão da história universal.

Mas como se relaciona a expressão "novo tempo" com o par de conceitos opostos e desiguais, Idade Média — Renascimento/Reforma?

A questão de saber se os tempos intermédios engendram, por negação, um novo tempo foi levantada pelos pensadores e artistas do Renascimento e pelos fiéis da Reforma, mas o novo tempo não aparece neles como conceito integrante da teoria da história.[17] A descoberta de um novo tempo é, pelo contrário, um processo de longo prazo, que se estende pelos séculos seguintes e cujos traços se tornam claros com a progres-

siva consolidação de "Idade Média", depois de "Renascimento" e, finalmente, de "Reforma" como conceitos que descrevem períodos.

Para podermos chegar à experiência de um novo tempo, vamos recorrer a uma distinção semântica que já está presente na expressão "tempo moderno". Esta expressão pode significar ou a simples constatação de que o "agora" é novo, de que o tempo atual se opõe ao tempo passado, seja qual for a profundidade desse passado. Neste sentido se forjou a expressão "*modernus*", que desde então não perdeu o significado de "atual".[18]

Por outro lado, o novo tempo pode indicar uma reivindicação qualitativa, a de ser novo no sentido de inteiramente diferente, ou até mesmo melhor, do que o tempo anterior. Então o novo tempo indica novas experiências que jamais haviam sido experimentadas dessa maneira, ganhando uma dimensão que confere ao novo um caráter de época.

Por último, o tempo moderno também pode ter um significado, derivado dos dois significados possíveis que o precedem, que retrospectivamente é entendido como novo frente à Idade Média.

As duas primeiras possibilidades estão situadas em um uso lingüístico pré-científico e pode-se dizer que — *grosso modo* — na primeira delas de início não predomina um significado de época, e que na segunda o significado específico de época só se impõe conscientemente na era do Iluminismo — sem, no entanto, eliminar o primeiro significado.

A introdução de um "novo tempo" como denominação de período está contida em ambos os usos lingüísticos, seja por resumir historiograficamente como tempo moderno, após um intervalo, uma série de tempos atuais, seja por esta composição visar de maneira enfática algo inteiramente novo, que jamais existiu. Vamos esboçar rapidamente esses dois casos.

Constitui uma experiência quotidiana o fato de o tempo — o tempo objetivo — "fluir" continuamente, ou que, subjetivamente, o amanhã se transforme no ontem passando pelo hoje. Foi dentro de um conceito de tempo como este que os anais e as crônicas fixaram e escreveram os acontecimentos que se sucederam na história. E foi uma característica da historiografia antiga e medieval que a maioria das histórias fossem redigidas, no decurso do tempo, a partir dos inícios — início do mundo, de uma cidade, de um convento, de uma guerra, de uma tribo etc. À história do presente cabia em tudo isso uma preeminência metodológica, no sentido de que lhe era possível recorrer às testemunhas ou, melhor ain-

da, aos próprios atores.[19] As declarações de políticos, embora pudessem ser postas em dúvida, gozavam de preferência metodológica, e os testemunhos da revelação possuíam uma autoridade incontestável. Para além de todas as premissas filosóficas, teológicas (figurativas ou tipológicas) ou morais, que conferiam às histórias [*Historien*] sua singularidade, esta espécie de história do presente fazia parte das condições mínimas de toda *Historia*. A periodização interna própria do conteúdo desse espaço de experiência, que se move de uma ocorrência para outra, se produzia quase por si mesma, por incluir de dia para dia, de século para século, novos acontecimentos que mereciam ser narrados e que precisavam ser cada vez mais bem organizados.

A maneira de denominar os tempos que se viviam englobava então, por si mesma, algo novo, sem que a esse novo se tivesse que atribuir o caráter de uma época — seja por as histórias se repetirem estruturalmente, seja porque antes do fim do mundo nada poderia acontecer de fundamentalmente novo.

Assim, os historiadores medievais, como demonstrou Melville, se entendiam como *successores* e exigiam de seus seguidores, por exemplo, *ea superaddere que per temporum successiones nova evenerint usque in finem mundi* [que acrescentassem o que na sucessão dos tempos acontecesse de novo até o fim do mundo].[20] Landulfo de Columna propôs-se, por volta de 1320, *hystorias a creatione primi hominis usque ad moderna tempora abreviare* [resumir as histórias desde a criação do primeiro homem até os tempos modernos].[21] O "moderno", o que no próprio tempo em que se vive é novo, aparece na caracterização do presente, sem acrescentar a esse presente uma qualificação. Assim, uma história podia ser escrita *usque ad tempus scriptoris* [até o tempo do escritor], tanto no século XI quanto no século XVII, quando Alsted organiza os tempos de todos os acontecimentos passados *usque ad aetatem ejus qui scribit* [até a época daquele que escreve]. No âmbito de uma tal historiografia aditiva, as periodizações não remetem à novidade do tempo em que o escritor se encontra. Alsted classificou as histórias de objetos homogêneos em *aetates* [idades], que se distinguiam umas das outras, mas desembocavam todas no presente. O último período da Igreja, por exemplo, estendia-se de 1519 (Carlos V) *ad nostram aetatem* [até a nossa idade]. Já a história geral — como *historia* heterogênea — foi por ele organizada nos seis intervalos tradicionais, o último dos quais começava com César e chegava também *ad nostram usque aetatem* [até a nossa idade].[22]

O tempo, como determinação formal universal dos possíveis acontecimentos, permanecia neutro diante dos impulsos das épocas ou dos períodos historiográficos. *Historia omnis Chronica est, quoniam in tempora fit* [Toda história é uma crônica, porque acontece no tempo], disse Alsted. E o próprio Bacon, que separava a história antiga e a moderna, tratou a "*historia temporum*" [história dos tempos] segundo métodos, gêneros e âmbitos objetivos, mas não segundo critérios temporais de modernidade ou de antigüidade,[23] como seria de esperar por sua nova ciência e por sua expressão da "*veritas filia temporis*" [a verdade filha do tempo]. Possivelmente foi Bodin quem encontrou a fórmula mais concisa para expressar o progresso contínuo dos acontecimentos históricos no tempo: "Enquanto os impérios envelhecem, a história permanece eternamente jovem."[24]

A historiografia aditiva, que de acontecimento em acontecimento registra o que aparece como novo, corresponde de certa forma a uma experiência estática do tempo. O caráter de exemplaridade que escapa ao tempo, que desde o humanismo foi atribuído a todas as histórias, contribuiu de maneira especial para que não se buscasse nem se elaborasse nada de especificamente novo no tempo em que se vive. "O mundo continua mundo, por isso também os conflitos no mundo continuam, mesmo que as pessoas morram", constatava Melanchthon, baseando-se em Tucídides, com um acento bem luterano.[25] Os grandes historiadores de seu próprio tempo, como De Thou, Clarendon ou Frederico o Grande, procuravam conservar na lembrança os últimos acontecimentos, a fim de, na medida do possível, preservá-los para as gerações futuras. Mas essa visão pressupunha que todas as histórias são semelhantes entre si, ou que são estruturalmente parecidas. Pois somente assim é que se pode aprender com elas para o futuro.

Chladenius, em meados do século XVIII, lançou as bases do modelo hermenêutico de uma historiografia que com o decorrer do tempo sempre volta a ser reescrita [*fortschreiben*].[26] Ele ainda se movimenta totalmente na perspectiva da autenticidade proporcionada pelas testemunhas oculares, o que, metodologicamente, confere primazia ao conhecimento do presente. As histórias das gerações contemporâneas constituem o espaço experiencial próprio a partir do qual se abrem as histórias do futuro, as histórias distantes ou as "velhas histórias". As velhas histórias, assim, começam quando não vive mais nenhuma testemunha ocular, ou quando não há mais nenhuma testemunha auricular direta que se possa

interrogar. Com o passar das gerações desloca-se, pois, o limite da história antiga, na medida em que as testemunhas saem de cena. Dividir assim a história em três eras que continuam móveis, divisão que nunca está concluída — do ponto de vista formal ela é sempre igual a si mesma —, já destaca as condições temporais do conhecimento histórico. Aqui o pensamento de Chladenius já é "moderno", sua organização já não se interroga mais por eras de conteúdo, talvez estabelecidas por Deus, mas visa unicamente às condições formais do conhecimento histórico. Porém, Chladenius fornece ao mesmo tempo um modelo de conhecimento ao qual a longa tradição da historiografia temporal se pode incorporar tranqüilamente. Nesse sentido, Chladenius se encontra também no final daquela história que confere a primazia metodológica ao acontecimento e às suas testemunhas, portanto ao presente vivido e ao seu padrão analítico fundamental.

O teste para se saber desde quando a história de seu próprio tempo passou a ser sentida como nova, no sentido enfático do termo, seria a mudança de denominação de "*nostrum aevum*" [nossa era] para "*nova aetas*" [nova idade], ou do tempo presente, como sempre aparece nos títulos dos livros, para novo tempo. Também este processo, inscrito no conceito de Renascimento ou de Reforma, só começa a ser esboçado no século XVII e só se completa paulatinamente.

Quando Petrarca falava *de historiis* (...) *novis (et) antiquis* [das histórias (...) novas (e) antigas],[27] de fato seu interesse estava voltado para as histórias antigas, não para as novas, que para ele se estendiam no tempo a partir da cristianização de Roma. A expressão "novo" ainda carregava um lastro negativo — se bem que não mais no sentido da tradição bíblica, e sim de acordo com o modelo revivido da Antigüidade.

Também outro uso da palavra, então mais difundida, estava voltado para o passado: a expressão "*historia recentior*" [história mais recente], de onde mais tarde surgiria a "história mais nova" [*neuere Geschichte*].* Este comparativo não se referia a uma história nova,[28] mas sim à história média ou antiga, como quando em 1469 Andrea dei Bussi elogiava Nicolau de Cusa: "*Historias idem omnes non priscas modo, sed medie tempestatis tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora retinebat*"

* No original alemão, *neuere Geschichte*, "história mais nova", ou "história mais recente", mas que também pode ser traduzido por "história moderna". O autor faz um jogo de palavras nas linhas seguintes, aproveitando o adjetivo comparativo *neuere*, "mais novo" ou "mais recente". [N.R.]

[Conservava todas as histórias, não apenas as antigas mas as do tempo médio, tanto as velhas quanto as mais recentes, até os nossos tempos].[29] O que se considera aqui não é a oposição à Idade Média. O comparativo "*recentior*" é uma mera determinação relacional, que só distingue o antes e o depois no passado. Este sentido relacional estava muito difundido no uso lingüístico de então e permanece também na expressão posterior "história mais nova" [*neuere Geschichte*].

Para considerar o próprio tempo como radicalmente novo em oposição à história passada, e por isso antiga, precisava-se de uma atitude diferente não apenas em relação ao passado, mas, muito mais ainda, em relação ao futuro. Enquanto se acreditasse que nos encontrávamos na última era, o realmente novo do tempo não poderia ser senão o Último Dia, que poria um fim a todo tempo anterior. "*Et ob hoc sancti saepe hoc tempus novissimum et finem saeculorum nominant*" [E por isso os santos muitas vezes dão a este tempo o nome de último e de fim dos séculos].[30]

Só depois que as expectativas cristãs do fim deixaram de ser uma contínua presença é que pôde ser descoberto um tempo que se transformou em ilimitado e se abriu para o novo. Até então, o que importava era saber se o fim do mundo ocorreria mais cedo do que era previsto ou esperado, mas aos poucos os cálculos foram adiando o Último Dia para cada vez mais longe, até que a discussão sobre esse tema foi abandonada. Esse giro para o futuro só se realizou depois que as guerras civis religiosas — que, com a decadência da Igreja, no início pareciam anunciar o fim do mundo — consumiram as expectativas cristãs. O avanço das ciências, que prometiam e anunciavam sempre mais descobertas no futuro, assim como a descoberta do Novo Mundo e de seus povos, repercutiram, de início lentamente, ajudando a criar a consciência de uma história universal, que como um todo estaria entrando em um novo tempo.[31]

Do ponto de vista da história lingüística chama atenção que o primeiro conceito a receber o epíteto de moderno foi a História [*Historie*, história "como tal"], depois a história [*Geschichte*], e por último o próprio tempo. Isto indica uma mudança da experiência, que se torna cada vez mais objeto de reflexão. Por exemplo, Lipsius, em 1601,[32] falou da "*historia nova*" de uma forma ainda não específica — como última época da história romana na Antigüidade. Hornius, em 1666, usou alternativamente "*historia nova*" e "*recentior*" [mais recente], fazendo-a — como Petrarca — começar com a queda de Roma. Voécio faz uma "*nova aetas*" [nova idade] começar em 1517 — mas só em uma classificação bibliográfica, sem aplicá-la à história universal. A abertura retrospectiva para o conceito de período em Cellarius realizou-se de maneira ao mesmo tempo ocasional e bem-sucedida. Desde então a "*historia nova*" passa com sempre maior freqüência a se iniciar com as mudanças e descobertas por volta de 1500.[33]

Mas pode-se ver como era fraca a ênfase atribuída à nascente expressão lingüística "história nova" [*neue Geschichte*], examinando os termos tradicionalmente empregados na tradução de Stieler, de 1691, portanto contemporâneo de Cellarius, para descrever as histórias do próprio tempo em contínua mutação: "*exemplum recens, nostri temporis, aevi, hujus seculi, cognitio rerum praesentium*" [exemplo recente, de nosso tempo, de nossa era, deste século, conhecimento das coisas presentes], termos com os quais se descreviam tradicionalmente as histórias, sempre em movimento, de cada tempo específico.[34]

Mesmo o dicionário de Zedler, que registra o termo "novo tempo", permanece no âmbito dessa interpretação tradicional: "Tempo (novo), lat. *tempus novum*, ou *modernum*, quando com este termo se entende o mesmo que tempo atual ou presente."[35]

Adelung — para ficarmos no terreno dos dicionários — não registra nenhuma conexão de tempo com "novo" ou "mais novo".[36] Só Campe volta a registrar em 1811 "o novo tempo, o tempo presente, ou o que nos é próximo. Tempo antigo e tempo novo" — portanto em sentido histórico, mas sem qualquer interpretação como época.[37]

Campe esteve muito perto de chegar a um conceito enfático para o novo tempo, como "modernidade" [*Neuzeit*], como o atestam as palavras recém-criadas com este objetivo e que por ele são registradas: o "novo mundo" [*Neuwelt*], que não significa somente a América, mas "designa também como um todo os homens que vivem agora", de modo que se pode falar da "indústria do novo mundo",[38] ou do "mundo de agora" [*Jetztwelt*], em oposição ao "mundo anterior" [*Vorwelt*],[39] ou ainda a expressão *Neuerthum* para designar o "tempo moderno" [*neue Zeit*], em oposição ao tempo antigo [*Altertum*]: "A inovação [*Neuerthum*] (...) ou melhor, a novidade [*Neuthum*]", porque se referia ao grau mais elevado de formação atingido até agora.[40] O conceito de "tempo moderno" [*Neuzeit*] já se delineia, mas não está ainda bem definido, e o "novo tempo" [*Neue Zeit*] ainda continua fixado na tradição historiográfica.

Esta constatação lexicológica mostra que, pelo menos por volta de 1800, o "tempo moderno" não havia adquirido ainda um papel impor-

tante na liguagem usual dos intelectuais, que a transcrição lingüística do tempo em que se vivia para "novo tempo" [*neue Zeit*] não envolvia ainda um alargamento de significado. Sobretudo os comparativos "história mais nova" [*neuere Geschichte*] ou "tempos mais recentes" [*neuere Zeiten*], que se tornaram usuais, continuam estreitamente relacionados com o passado. O "novo tempo", como conceito da experiência histórica a que se agregam sempre novas expectativas quanto ao futuro, ainda é pouco difundido na historiografia e na teoria da história do século XVIII.

É certo que no século XVIII o "novo tempo" foi introduzido como conceito de periodização, em oposição à Idade Média. Enquanto isso, passou a ser natural — como em Cellarius — considerar o tempo em torno de 1500 como o limiar de uma época, que conferiu ao "novo tempo" subseqüente sua relativa unidade. Para Gatterer, que organizou a história universal em quatro eras, era inegável que a última era "engloba o novo tempo da descoberta da América em 1492 e se estende até os nossos tempos".[41] Por conseguinte, não era tanto o tempo em que se vivia que era definido como especificamente novo, mas sim toda uma época, como denominação coletiva envolvendo cerca de três séculos. A tríade Antigüidade – Idade Média – Idade Moderna, no entanto, não se impôs universalmente no século XVIII — nem mesmo em Gatterer. Só o limiar da época em torno de 1500 chegou a ser introduzido, aparecendo aqui e ali. Johannes von Müller intitula assim dois de seus "24 Livros de histórias universais": *Como pouco a pouco se foi preparando a transição do tempo médio para a nova configuração das coisas* (1273 a 1452), e *Das revoluções que provocaram de maneira particular a nova ordem das coisas* (1453 a 1517).[42] Köster, em 1787, garantia que desde então "quase toda a Europa ganhou uma configuração totalmente diferente (...) e quase apareceu nesta parte do mundo uma nova raça de homens".[43]

Portanto, no século XVIII vigorou a consciência de que há três séculos já se vivia em um novo tempo, que, não sem ênfase, se distingue dos anteriores como um novo período.

Um caso exemplar dessa consciência histórica é a introdução da expressão história contemporânea [*neueste Geschichte*], que já implica a história moderna [*neue Geschichte*]. Assim Büsch, em 1775, antes da Revolução Francesa, organizou a história, "segundo o tempo", em história antiga, média e "nova, até os nossos tempos, em cujo período ainda podemos distinguir a história contemporânea, compreendendo o tempo da última geração, ou deste século".[44] A nova história não mais se referia

apenas à história média ou antiga, ela ganhava uma independência temporal que veio a provocar diferenciações posteriores.

É verdade que um "tempo contemporâneo" [*neueste Zeit*], distinto do "novo tempo" [*neue Zeit*], ainda podia ser encontrado. Então cada "última geração" ou século não seria outra coisa senão a comunidade das gerações que vivem ao mesmo tempo, como a descreveu Chladenius em sua hermenêutica histórica. Mas o "tempo contemporâneo" logo se impôs, ao contrário do "novo tempo", o que atesta a atualidade de sua ênfase.

Com as exigências do Iluminismo tardio e com os acontecimentos da Revolução Francesa reuniram-se novas experiências, que também conferiam à expressão "tempo contemporâneo" uma força social e política. A expressão foi aceita muito mais rapidamente do que o fora antes a do "tempo moderno" [*neuere Zeit*]. A acusação contra Heeren, de não ter estabelecido o começo do "tempo contemporâneo", explicitamente, na Revolução Francesa, testemunha como a expressão marcava uma época. Heeren, acostumado a pensar a longo prazo, defendeu-se com um raciocínio por analogia, mostrando quanto tempo fora necessário para que o "novo tempo" se impusesse. Falando de si mesmo na terceira pessoa, Heeren escreveu:

> Separar o tempo contemporâneo e o tempo moderno parece-lhe prematuro; fazer esta divisão pode ser uma questão para os historiadores do século XX, não para os do primeiro quartel do século XIX; da mesma forma, durante a Reforma teria sido inconveniente fazer com que o novo tempo se iniciasse com ela.[45]

Um aspecto moderno do argumento de Heeren consistiu em considerar a história da recepção futura, mas a exigência de que decorresse um tempo mínimo antes de adotar o conceito significou uma renúncia à ênfase na própria época. A história contemporânea só deveria entrar em vigor, como conceito de período, a longo prazo, em analogia com a história medieval ou moderna.

A objeção histórica de Heeren não conseguiu impor-se. Ranke, enquanto ensinou, sempre de novo referia-se à "história dos tempos mais recentes" [*neueste Zeiten*] ou "história contemporânea", que, dependendo da temática, ele fazia começar com o velho Frederico ou com a Revolução Francesa ou a Americana. Só quando falava da história que lhe era contemporânea é que ele se desviava do uso lingüístico tradicional, chamando-a de "história do nosso tempo".[46]

O "tempo contemporâneo" distinguiu-se, pois, por designar muito rapidamente o limiar de uma nova época, que de acordo com a consciência dos participantes teria sido inaugurada antes de tudo com a Revolução Francesa. O significado cronologicamente aditivo, em que de início se poderia ter pensado, no sentido de uma história contemporânea a ser escrita, foi relegado para segundo plano. O que não se conseguira com o conceito do "novo tempo" [*neue Zeit*], conseguiu-se com o "tempo contemporâneo" [*neueste Zeit*]: criar um conceito de época que inaugurava um novo período, não sendo apenas o registro de uma visão retrospectiva.

Do ponto de vista da historiografia, o "novo tempo" só se impôs muito lentamente, depois da "*historia nova*", e a longo prazo, de qualquer modo só *a posteriori*. Mas o "novo tempo" que faz surgir de si um "tempo contemporâneo" ganhou qualidades históricas que o levavam agora a ultrapassar o esquema tradicional das crônicas que se somavam.

Essa distinção entre "novo tempo", ou "tempo moderno" [*neue Zeit*], e "tempo contemporâneo" [*neueste Zeit*] entrava agora em fase de crescente reflexão sobre o tempo histórico. A rápida adoção do conceito de tempo contemporâneo tem que ser interpretada como um indicador da acelerada mudança da experiência histórica e da rapidez de sua elaboração pela consciência. Para exprimir de maneira enfática suas próprias experiências como verdadeiramente novas havia muitas outras expressões à disposição, expressões que conseguiram se impor nos decênios em torno de 1800, ou às quais estavam associados novos sentidos: revolução, progresso, desenvolvimento, crise, espírito do tempo — expressões que continham indicações temporais que, antes, nunca haviam existido dessa maneira.

Só com certas restrições o emprego historiográfico de "tempo moderno" serve para caracterizar a experiência de um tempo especificamente novo. Assim, em um segundo passo nós nos interrogaremos sobre outros conceitos e sobre as reflexões temporais que neles se incorporaram. O "tempo moderno" se faz anunciar em muitos contextos e em um semnúmero de passagens.

II. Critérios históricos da temporalização

Desde a segunda metade do século XVIII se acumulam indícios que apontam enfaticamente para o conceito de um novo tempo. O tempo passa a ser não apenas a forma em que todas as histórias se desenrolam; ele próprio adquire uma qualidade histórica. A história, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas através do tempo. O tempo se dinamiza como uma força da própria história. Mas esta nova fórmula da experiência pressupõe também um novo conceito de história, a saber, a história como singular coletivo, que a partir de mais ou menos 1780 pôde ser concebido como história em si, sem um objeto a ela coordenado ou um sujeito pré-ordenado.[47]

Nesse contexto, é significativa a maneira como Campe define a "história moderna" [*Zeitgeschichte*]. Ela não é mais, como era em Stieler, considerada como pertencente à ciência histórica auxiliar da "cronologia". Seu significado primário passa a ser — *a história em si*. Só em segundo plano ela passa a ser considerada como "a história de um determinado tempo, sobretudo do nosso tempo, do tempo mais recente"[48] — como hoje a palavra costuma ser empregada, de maneira teoricamente insuficiente.

Logo que passou a ser entendida como uma dimensão autêntica, a história estabeleceu uma necessária relação com o tempo histórico. O fato de toda história ser história do tempo implica, de uma maneira que se pode determinar, sua temporalização, para o que serão mencionados a seguir alguns critérios.

Quando Kant objetou que até então a história tivera que se orientar pela cronologia, ele estava criticando a concepção teológica do tempo como um plano providencial a que todas as histórias teriam que ater-se. A cronologia é que deveria reger-se pela história.[49] Kant exigia que se recorresse a critérios temporais imanentes à história, critérios que foram se manifestando de forma cada vez mais clara no debate histórico e teórico da Iluminismo tardio.

Em primeiro lugar os *saecula* — os séculos, *Jahrhunderte*, como desde o século XVII pôde-se dizer em alemão — adquirem um significado histórico próprio. Eles se transformam em precursores da reflexão temporal. Se ainda de início, como em Flacius Illyricus, os séculos constituíam ajudas cronológico-aditivas de classificação para ordenar diacronicamente as múltiplas matérias simultâneas, a partir do século XVII eles adquirem cada vez mais pretensões históricas próprias. Passam a ser entendidos como unidades coerentes e carregadas de sentido. O século do Iluminismo já é pensado assim pelos contemporâneos, estando consciente, por exemplo em Voltaire, de ser diferente do século de Luís XIV. O *genius saeculi* [gênio do século] é um conceito precursor do espírito

do tempo [*Zeitgeist*].[50] Assim, os séculos transformam-se em conceitos temporais da experiência histórica, proclamando sua unicidade, a impossibilidade de serem substituídos como unidades do acontecer.[51]

"Quase toda época contém acontecimentos que lhe são próprios", disse Köster.[52] Tendo-se imposto — contra a história exemplar — o axioma da unicidade, da irrepetibilidade, também o conceito de século fica desvinculado do cálculo aditivo dos cem anos e deixa de ser uma mera ajuda para a classificação. Como sublinhava Schröckh em 1768: "Com um novo século não tem início de imediato uma nova configuração do mundo. Muitos empreendimentos que há muito se tinham iniciado no século anterior só vêm a desenvolver-se mais tarde."[53]

A "nova configuração do mundo" já é interpretada como secular, mas sua gênese se separa da cifra esquemática do século. Os processos históricos são interpretados reflexivamente, evoluem, como se começa a dizer agora, até o conceito de desenvolvimento estar disponível.[54] Com isto eles ganham uma estrutura temporal própria. "De fato, tudo quanto se modifica traz em si a medida do seu tempo", como escreveu Herder em sua *Metacrítica* a Kant. "Duas coisas do mundo nunca têm a mesma medida do tempo. (...) Portanto, existem no universo (pode-se afirmar sem medo), a um só tempo, um número incontável de tempos."[55] Desde então pôde-se procurar nos acontecimentos e nos decursos históricos um tempo que lhes é imanente, o momento único, um lapso de tempo específico com duração diferente.

Em segundo lugar: o teorema nascido da experiência da anacronia das histórias diferentes, mas cronologicamente simultâneas, comprova até que ponto o tempo interno das diversas histórias individuais veio a organizar toda a história.[56] Com o descobrimento do globo terrestre apareceram muitos graus distintos de civilização vivendo em um espaço contíguo, sendo ordenados diacronicamente por uma comparação sincrônica. Olhando-se para a América selvagem a partir da Europa civilizada, olhava-se também para trás, o que, para Bacon, demonstrava que o homem era um Deus para o homem: "*non solum propter auxilium et beneficium, sed etiam per status comparationis*" [não só pelo auxílio e benefício, mas também pelos estados de comparação].[57] As comparações ordenaram a história do mundo, que passava a fazer parte da experiência, interpretada como um progresso para objetivos cada vez mais avançados. Um impulso constante para a comparação progressiva proveio da observação de que povos, estados, continentes, ciências, corporações ou classes estavam adiantados uns em relação aos outros, de modo que por fim — desde o século XVIII — pôde ser formulado o postulado da aceleração ou — por parte dos que haviam ficado para trás — o do alcançar ou ultrapassar. Esta experiência básica do "progresso", que pôde ser concebida por volta de 1800, tem raízes no conhecimento do anacrônico que ocorre em um tempo cronologicamente idêntico. Desde o século XVII as diferenças em relação à melhor organização ou à situação do desenvolvimento científico, técnico ou econômico passam a ser organizadas, cada vez mais, pela experiência histórica.

A partir daí toda a história adquiriu uma estrutura temporal própria. Petrarca ainda manifestou o desejo subjetivo de ter nascido em uma época diferente: "*Nam fuit et fortassis erit felicius evum*" [Pois foi e talvez haja de ser uma época mais feliz].[58] No início da modernidade tais desejos foram pouco a pouco se transformando em declarações históricas objetivas, que classificavam imanentemente o transcurso do tempo. "E nem todos encontraram em seu século o tempo que deveriam ter vivido", observa em 1749 o dicionário de Zedler, no contexto protestante do norte da Alemanha. "Pela Providência divina, por exemplo, teve de acontecer que Martinho Lutero fosse um homem do seu tempo; o mesmo não se deu com Johannes Hus, que teria merecido um século melhor."[59]

D'Alembert e Diderot concebem a totalidade da história dentro do espectro de seus ritmos temporais imanentes. Interrogam-se pelas condições únicas dos fenômenos históricos, sobretudo das ciências e das possíveis concepções das idéias. Enfatizam a existência de homens importantes que se adiantaram ao seu tempo; para conseguir realizar seus projetos, o atraso das massas não esclarecidas se converte no tema da educação, de tal forma que o próprio empreendimento da *Encyclopédie* é concebido dentro da consciência de uma situação histórica única. Eles sabem que o tempo disponível é curto para organizarem todas as capacidades técnicas e todo o saber necessários para o agir futuro — mesmo em caso de catástrofe.[60] Assim, a história organiza-se segundo critérios imanentes, antropologicamente fundamentados, do antes e do depois; para o passado, esses critérios já não podem ser modificados. Mas a consideração histórica evoca também um "cedo demais" ou um "tarde demais" para influenciar o futuro, acelerando o esclarecimento. Os enciclopedistas trabalharam, pois, com uma consciência histórica altamente sensibilizada, que desenvolveu um modelo comum para os momentos,

durações e prazos: o padrão do progresso, segundo o qual toda a história pôde ser interpretada universalmente.

No horizonte do progresso, a simultaneidade do não-simultâneo passa a ser a experiência básica de toda a história — um axioma que no século XIX foi enriquecido pelas mudanças sociais e políticas que trouxeram este axioma para a experiência diária. "Se eu negar a situação da Alemanha de 1843, segundo a contagem francesa do tempo, mal estarei no ano de 1789, e menos ainda no coração do presente." Com esta frase, Marx[61] expressava enfaticamente o que a história exigia desde a Revolução Francesa: explicações segundo critérios temporais, colocadas sob a alternativa de progredir ou conservar, recuperar o tempo ou torná-lo mais lento.

Em terceiro lugar, e relacionado com a experiência do progresso, a teoria da perspectiva histórica subjetiva, ancorada em enunciados históricos temporais, adquiriu um lugar estável no cânon da teoria do conhecimento histórico.[62] Nisto Chladenius foi pioneiro na Alemanha. Quase não há um historiador alemão do Iluminismo que não se tenha referido a ele, implícita ou explicitamente. Compartilham com ele a visão de que todas as representações históricas dependem das escolhas feitas pelo autor, escolhas que não podem deixar de ser feitas, pois ele se move dentro de limites sociais, religiosos ou políticos estabelecidos. Assim, tornou-se aceitável para Thomas Abbt[63] que podem existir diferentes representações, igualmente verdadeiras, dos mesmos acontecimentos. Mas não ficou só nisso.

Essa perspectiva teve uma dimensão não apenas espacial, mas também temporal. Gatterer, por exemplo, parte da idéia de que a verdade histórica não permanecia sempre a mesma.[64] O tempo histórico era gerador de experiências e que ensinavam a reconhecer o passado, retroativamente, sob novos ângulos. Assim Büsch constatava em 1775: "Novos acontecimentos podem tornar importante para nós uma história que pouco ou nenhum interesse despertava antes."[65] A história pragmática não ia atrás só das causas e dos efeitos, que ela aprendeu a avaliar diversamente. Gostava, sobretudo, de servir-se do *topos* de Tácito: pequenas causas podem produzir grandes conseqüências. Mas a idéia foi levada adiante. Agora a história efetiva tinha também o *status* de uma história, as duas convergiam no conceito da "história em si".

Em outras palavras, os acontecimentos perderam seu caráter histórico estável, que até então havia sido fixado nos anais. Tornou-se possível, ou mesmo necessário, que com o correr do tempo os mesmos processos fossem narrados e avaliados de forma diferente.

Naturalmente, este procedimento já era praticado há muito tempo, sobretudo pela historiografia polêmica da Igreja. A novidade consistia em que a relatividade dos juízos históricos deixava agora de ser considerada como um inconveniente no nível do conhecimento, passando a ser o testemunho de uma verdade superior, condicionada ela mesma pelo curso da história. A partir de então um acontecimento podia mudar de identidade quando se modificasse seu *status* na história total, que avançava continuamente. As duas coisas, o julgamento perspectivista e a história efetiva demonstrável, adquiriram força retroativa.

A história é temporalizada, no sentido de que, graças ao correr do tempo, a cada hoje, e com o crescente distanciamento, ela se modifica também no passado, ou melhor, se revela em sua verdade. A "modernidade" [*Neuzeit*] confere ao passado como um todo uma qualidade de história universal. Com isso, a novidade de uma história que, cada vez que se produz, pensa em si mesma como nova reivindica um direito sempre crescente sobre o conjunto da história. Torna-se evidente que a história, precisamente como história universal, precisa ser continuamente reescrita. "Que, de tempos em tempos, a história do mundo precisa ser reescrita, disso não existe mais qualquer dúvida em nossos dias." Goethe resumia assim a alteração na experiência vivida. E apresentava razões para essa necessidade de sempre reescrever a história, e não por causa da descoberta de novas fontes, como seria evidente se tudo se resumisse a estratégias da pesquisa. Para a teoria da história isso não é muito importante. Ao contrário, ele atribuía a necessidade de reescrever a história universal à compreensão histórica do próprio tempo: "Pois o contemporâneo de um tempo que avança é levado a pontos de vista a partir dos quais o passado pode ser visto e julgado de maneira nova."[66]

Uma vez registradas historicamente novas experiências, presumivelmente jamais feitas antes, tornou-se possível compreender também o passado como fundamentalmente diferente. Isto levou a que, no horizonte do progresso, as épocas tivessem que ser expressas em sua singularidade. O diagnóstico do novo tempo e a análise das eras passadas se correspondiam mutuamente.

Essa associação de reflexão histórica e consciência do movimento em direção ao progresso permitiu destacar o período moderno em comparação com os períodos precedentes. Ns palavras de Humboldt: "O sécu-

lo XVIII ocupa na história de todos os tempos o lugar mais favorável para que seu caráter possa ser estudado e homenageado." Pois só com a reflexão sobre seus efeitos é que Antigüidade e Idade Média puderam ser entendidas agora em sua peculiaridade e diferença em relação ao nosso próprio período, que se concebe, em parte, como resultado de todo o "tempo anterior". "Por isso, do nosso ponto de vista, nós desfrutamos da grande vantagem de dispor de uma visão completa dos dois primeiros períodos, cujas verdadeiras conseqüências e influências só se tornam evidentes no terceiro."[67]

Mas não foi somente o olhar lançado sobre o passado que, com o avanço do tempo, exigiu um conhecimento sempre renovado da história como um todo. Também a enorme diferença entre o presente e o futuro, entre a experiência adquirida e a expectativa do que está por vir, impregnou o novo tempo da história.

Em quarto lugar: a nova consciência de época, desde o final do século XVIII, caracteriza-se pelo fato de o próprio tempo não ser mais experimentado apenas como fim ou como começo, mas como um tempo de transição. É certamente aí que, de início, a recepção alemã da Revolução Francesa se diferencia da experiência dos que dela participaram diretamente e que sublinharam, antes de tudo, o caráter de recomeço absoluto. Mas, pelo menos a partir da fracassada Restauração de 1815, a consciência do tempo de transição passa a fazer parte da experiência universal dos povos europeus, crescentemente induzida pelas mudanças sociais que se seguiram à Revolução Industrial. Como o expressa um conservador, em linguagem bem pessoal:

> Tudo passou a ser móvel, ou se faz móvel. Com a intenção e a pretexto de tudo aperfeiçoar, tudo passa a ser questionado, de tudo se duvida, e se caminha ao encontro de uma transformação universal. O amor ao movimento em si, mesmo que sem objetivo e sem um alvo determinado, nasceu e evoluiu a partir dos movimentos do tempo. Nele, e somente nele, se coloca e se procura a vida verdadeira.[68]

A nova experiência da transição se caracteriza por duas noções especificamente temporais: a diferença de qualidade que se espera para o futuro, e, associada a isto, a mudança dos ritmos temporais da experiência: a maior rapidez com que o tempo presente se diferencia do passado. Humboldt sublinhou isso expressamente em sua análise do século XVIII, e não estava só: "Parece que nossa época nos conduz do período que acaba de passar para um outro novo, bastante diferente." E o critério dessa

mudança encontra-se em um tempo histórico que produz prazos cada vez mais breves. "Quem compare, mesmo superficialmente, o estado atual das coisas com o de quinze ou vinte anos atrás não pode negar que ele manifesta uma desigualdade maior do que em um período duas vezes mais longo no início deste século."[69]

Desde então o encurtamento dos prazos que ainda permitem uma experiência homogênea, ou a aceleração das mudanças, que consome as experiências, passou a fazer parte dos *topoi* que caracterizam a história mais recente. Os movimentos do século XIX, escreveu Gervinus em 1853, "sucedem-se no tempo quase em progressão geométrica". Cinqüenta anos mais tarde Henry Adams desenvolveu uma teoria dinâmica da história que aplicava a *law of acceleration* [lei da aceleração] a todo o passado conhecido até então.[70] Neste sentido, o axioma histórico da unicidade de todo acontecer era apenas a abstração temporal de uma experiência moderna do dia-a-dia.

"O que antes marchava passo a passo, agora vai a galope", como escreveu Arndt em 1807, em uma visão retrospectiva dos últimos vinte anos.

> O tempo está em fuga, os mais sábios há muito sabem disso. Coisas imensas aconteceram. Na tranqüilidade de um dia após outro ou nos vulcões da revolução, silenciosamente ou com estridência, o mundo sofreu grandes transformações; coisas ainda mais tremendas estão por acontecer, maiores mudanças ainda estão por vir.[71]

Com isto também se modificou necessariamente a atitude para com o futuro, que seria diferente do que ensinava toda a história anterior, não importando se compreendido como progresso ou se temido. Como dizia em 1793 o *Schleswigsches Journal*:

> Em uma época em que os acontecimentos são inteiramente diferentes dos acontecimentos de todas as outras épocas, em que palavras que antes possuíam uma força indescritível perderam todo o significado, (...) só um insensato ou um alienado seria capaz de pensar que sabe o que pode se esconder no futuro; aqui falha todo o saber humano, toda comparação se torna impossível, pois nenhuma época pode ser comparada ao presente.[72]

No âmbito dessa experiência de surpresa permanente, que começava então a impor-se, o tempo foi modificando em etapas o sentido quotidiano do seu fluxo, ou do ciclo natural dentro do qual as histórias acontecem. Agora, mesmo o próprio tempo podia ser interpretado como novo, pois o futuro trazia outro futuro, e isto mais depressa do que pa-

recia possível. Por isso Friedrich Schlegel pôde dizer em 1829: "Jamais um tempo dependeu de maneira tão intensa e tão próxima do futuro, de modo tão exclusivo e universal, como este nosso tempo."[73]

As dimensões temporais de passado, presente e futuro cruzavam-se agora de maneira qualitativamente diversa, de modo que o ponto de partida de toda época histórica mais recente pôde realizar-se em fases sempre novas. "Épocas e contemporâneos, quando bem entendidos, são uma coisa só", constatava Arndt.[74] "Épocas" e "períodos", limiares e prazos do novo tempo, como que coincidem no horizonte de um movimento que constantemente se supera.[75] Graças a essa temporalização, desaparecem a antecipação da Providência e a exemplaridade das histórias antigas. O progresso e a consciência histórica temporalizam todas as histórias no processo único da história universal. Sem precisar recorrer a um além, a história universal se converte em um tribunal universal, na expressão de Schiller, imediatamente acolhida e correntemente citada como evidência. A consciência do caráter único da época torna-se permanente — um critério daquilo que mais tarde foi chamado de modernidade.

Em quinto lugar: constitui um paradoxo aparente que, no horizonte de um tempo de transições aceleradas, a historiografia tradicional do presente tenha-se deparado com crescentes dificuldades, chegando a cair em descrédito entre os historiadores profissionais. Se o distanciamento crescente no tempo aumentava as oportunidades de conhecimento do passado, a história dos eventos do dia-a-dia perdeu sua dignidade metodológica. A superioridade das testemunhas oculares, antes vista como incontestável, por exemplo por Planck em 1781, passa a ser questionada, porque a história "real" só se manifesta depois de um certo período de tempo: graças à crítica histórica ela se apresenta *de forma inteiramente diferente* daquela que os contemporâneos conseguiram enxergar.[76]

Se a ênfase metodológica da pesquisa histórica se deslocou sempre mais para a compreensão de um passado cada vez mais estranho e distante, do ponto de vista social e histórico isto era o resultado da experiência revolucionária das últimas décadas do século XVIII, quando as tradições desmoronaram.[77] Mas, com isso, multiplicavam-se também as dificuldades para conhecer o tempo em que se vivia, pois ele se dirigia em uma direção que parecia não poder mais ser deduzida da história anterior. O futuro transformou-se em desafio, em enigma. "Não existe mais nenhum mortal que consiga avaliar os progressos dos séculos futuros no domínio das invenções e das condições sociais."[78] Essa experiência, de que o tempo passado fluiu de forma diferente do que flui o tempo presente e o futuro, tornou incerta a escrita analítica dos acontecimentos presentes. Que acontecimentos teriam importância e influência? Não se podia saber por meio da observação direta.

O alcance filosófico e histórico das dimensões temporais — passado, presente e futuro — foi deslocado por uma temporalização que entrelaçava de maneira nova as três dimensões. Até meados do século XVIII a história do tempo vivido pelo narrador tinha indiscutivelmente a primazia, e isso não apenas por razões políticas e didáticas, mas também metodológicas. Pois a imagem do passado empalidecia com o passar do tempo, como disse Bacon, ou como expressou-se La Popelinière: "*Pource que la longueur des vieux temps, faict perdre la cognoissance de la Verité à ceux qui viennent long temps après*" [Porque a distância dos velhos tempos faz com que os que chegam muito tempo depois percam o conhecimento da verdade].[79] Esta premissa, oriunda da experiência diária, era válida ainda para Pufendorf, Gundling ou Lessing.

Também a historiografia contemporânea escondia, é certo, suas ciladas. Tinha-se consciência dos riscos que resultavam de pressões políticas ou morais logo que se passava a ocupar-se com a história de seu próprio tempo. "*Whosoever in writing a modern history shall follow truth too near the heels, it may happily strike out his teeth*" [Qualquer um que escreva uma história moderna deve seguir a verdade bem de perto, do contrário pode prejudicar-se], como teve que reconhecer Raleigh na prisão.[80] As objeções contra uma história do tempo que estava sendo vivido surgiram no final do século XVIII, porém não tanto por causa da situação política dos historiadores ou da censura, mas como resultado de uma nova experiência da realidade histórica, o que equivale a dizer: de sua estruturação temporal. "A constituição da Europa nos últimos três séculos mudou muito", escreveu Büsch em 1775, "para que a história recente possa ser reproduzida pelo que acontece com os Estados e com as pessoas atuantes." Todos os *litígios mundiais* possíveis penetraram nos Estados, os laços econômicos chegaram ao ultramar, de maneira que não se pode mais compreender os acontecimentos, a não ser em suas conexões históricas mundiais.[81] A exigência de uma nova história universal, que desde meados do século tornou-se cada vez mais gritante, dá testemunho da profunda mudança de experiência que pôde ser deduzida da interdependência global — com particular clareza durante a Guerra dos Sete Anos. Só que agora os fatores que influíam no jogo dos acontecimentos sub-

traíam-se à experiência individual direta. Os conjuntos de fenômenos universais não podiam mais ser escritos em anais. Eles exigiam maior capacidade de abstração do historiador, para compensar a experiência direta perdida. Por isso a escola de Göttingen passou a exigir que a história fosse escrita como "sistema", e não como "agregado". Por isso, também, as teorias e filosofias da história passaram a brotar do chão como cogumelos. Tinham a missão de fornecer as categorias adequadas para ultrapassar a limitada experiência diária rumo ao seu contexto universal.

Às componentes espaciais acrescentaram-se as temporais, sobretudo a partir da Revolução Francesa, que, na esteira da experiência da aceleração, fez com que se tornasse cada vez mais difícil escrever a história do tempo que estava sendo vivido. Os obstáculos se acumulavam. Krug, por exemplo, fazia distinção em 1796 entre a "história recente" e a "mais recente", isto é, a "história do dia", considerando como característica desta que "muitas vezes, no tocante à incerteza, ela tem uma grande semelhança com a história mítica". Só o futuro poderia trazer um esclarecimento imparcial.[82] O que vale para o indivíduo vale para o todo: em 1818, Simon Erhardt considerava a "história universal", como passou a ser comumente chamada, como "história do desenvolvimento da humanidade", mas parecia-lhe que "o indivíduo, preso a um espaço e um tempo determinados, não conseguiria determinar em que período o seu tempo se encontra".[83] As periodizações referentes à história universal não seriam filosoficamente aceitáveis. A pergunta não poderia mais ser respondida com clareza, pois, com o passar do tempo, as perspectivas mudam. Isto seria válido tanto para o todo inconcluso da história quanto para a história inatingível do presente.

Diesterweg atribuiu "ao ser temporal chamado homem" os limites de sua capacidade para diagnosticar o presente. Pois "certamente não é coisa fácil entender plenamente o próprio tempo, isto é, o tempo em que se vive, quando este tempo é um tempo em movimento".[84] Perthes, enfim, encontrou dificuldades para conseguir historiadores que continuassem sua planejada história dos países europeus até o presente. No "processo de transformação atual" em que "tudo é provisório", respondeu-lhe um profissional, não era possível exigir-se dele que escrevesse a história até o presente. Mais ainda: o desconhecimento do futuro impediria o verdadeiro conhecimento do passado. Por isso, a planejada história dos Estados tinha o "duplo defeito de referir-se a algo provisório, que não é perfeitamente conhecido".[85]

Basta de exemplos. A historiografia que tratava da atualidade, que naturalmente continuou a ser cultivada, deslizou para um gênero inferior, que continuou sendo posto em prática por jornalistas.[86] Ou foi levada adiante por historiadores e filósofos que, por um impulso normativo ou político, tiveram a coragem de fazer prognósticos. Pois a história, tendo sido temporalizada de maneira coerente, não se deixava mais reconhecer como "história do tempo presente" [*Zeitgeschichte*] se não se incluísse nela o futuro potencial.[87] Limitemo-nos a mencionar Droysen, Lorenz von Stein ou Marx, cuja historiografia do tempo em que viveram encontrou sua razão de ser em um futuro que eles buscaram influenciar a partir de seus diagnósticos históricos. Mesmo as conferências de Ranke sobre a história contemporânea, por mais históricas que fossem, possuem este aspecto didático.

Na verdade não é exato, ou pelo menos é necessário um cuidado especial, para se falar de uma temporalização da história, pois todas as histórias têm a ver com o tempo. Mas o uso da expressão como termo científico parece conveniente e justificado, uma vez que, como vimos, a experiência "moderna" da história produziu conceitos temporais teoricamente mais ricos, que exigem interpretar a história segundo uma estrutura temporal.

A individualização e o axioma da unicidade impregnaram a cronologia natural, que é indiferente ao conteúdo das histórias individuais, aos prazos e ritmos dos efeitos históricos. Pelo final do século XVIII a expressão "desenvolvimento" enfeixou muitos desses teoremas — embora não todos — em um conceito comum.

A simultaneidade daquilo que não é contemporâneo entre si, de início uma experiência surgida da expansão para o ultramar, passou a ser o padrão básico para que a crescente unidade da história universal a partir do século XVIII fosse interpretada como progresso. Pelo final do século criou-se na língua alemã o singular coletivo do progresso [*Fortschritt*] que explicava comparativamente todos os domínios da vida perguntando pelo "antes que" ou pelo "depois de" — e não simplesmente por um antes ou um depois.

A teoria da perspectiva histórica legitima a mudança do conhecimento histórico, ao atribuir à seqüência cronológica uma função criadora de conhecimento. Graças à sua temporalização, as verdades históricas passam a ser verdades superiores.

Por último abre-se o fosso entre a experiência anterior e a expectativa do que há de vir, cresce a diferença entre passado e futuro, de modo que a época que se vive é experimentada como um tempo de ruptura e de transição, em que continuamente aparecem coisas novas e inesperadas. A novidade aumenta na esfera de significado do tempo, e mais ainda porque, já antes de surgir a técnica da comunicação e da informação, a aceleração havia-se tornado uma experiência básica do tempo. Com isto — no terreno político e social — também o retardamento passou a ser uma noção histórica chave, tanto de conservadores, para deter a aceleração, quanto de progressistas, para a estimular. Mas ambas as posições se originam em uma história cuja nova dinâmica exige categorias temporais de movimento.

Desde o final do século XVIII, desde que lhes foi dado um nome ou atribuído um sentido, os conceitos da filosofia histórica e da ciência iluministas — inicialmente, conceitos teóricos — integraram-se ao arsenal legitimador de todos os grupos políticos e sociais: a "história em si", que deveria ser criada ou pela qual deveríamos nos sentir responsáveis; o "desenvolvimento" que se deve seguir; o "progresso" que deve ser impulsionado ou freado; o dever, ou mesmo a necessidade, de se ter uma "posição", de se tomar partido para se poder atuar politicamente; e, por último, e em conseqüência disso, conforme a posição no espectro dos possíveis projetos do futuro, a tarefa de impulsionar ou ultrapassar outras posições, grupos, estamentos, classes, nações, ciências e conhecimentos.

Os conceitos fundamentais, elaborados teoricamente, passaram a fazer parte do reservatório das palavras de ordem formadoras de opinião e legitimadoras dos partidos — de todos os partidos. É o que mostra, por último, o uso excessivo que, a partir de mais ou menos 1800, se passou a fazer da palavra "tempo", para, em meio ao turbilhão social e político, se chegar ao entendimento ou ao poder, ou a ambas as coisas.

Para a época entre 1770 e 1830, que pela primeira vez reconheceu-se como "tempo contemporâneo", a enciclopédia Grimm registra mais de cem expressões novas, palavras compostas que quase sempre qualificam o tempo historicamente.[88] A palavra "*Zeit*" [tempo], para mencionar apenas alguns exemplos, foi associada a outras palavras,* formando

* Koselleck se apóia aqui na característica da língua alemã, que forma palavras compostas, cujo significado freqüentemente difere das palavras simples originais, usadas na composição. A tradução para o português não pode manter as palavras compostas. [N.R.]

expressões como *Zeitabschnitt, Zeitanschauung* etc.: intuição temporal, perspectiva temporal, tarefa do tempo, emprego de tempo, premência, necessidade de tempo, movimento temporal, caráter temporal, duração, desenvolvimento, época, exigência temporal, realização temporal, fenômeno temporal, plenitude, marcha do tempo, sentido do tempo, espírito do tempo — sempre do tempo. Com o "espírito do tempo" [*Zeitgeist*], seguramente a expressão mais amplamente difundida e esconjurada, encerramos esta série de exemplos. As novas expressões também podem ser atribuídas a gerações particularmente criativas na linguagem, como a do *Sturm und Drang* [Tempestade e ímpeto], passando pela era clássica e romântica e chegando à Jovem Alemanha; todas elas indicam uma experiência profundamente modificada. As expressões procuram qualificar o tempo a fim de diagnosticar e dirigir o movimento social e político que envolvera todas as camadas da sociedade.

Evidentemente, as expressões e provérbios envolvendo experiências temporais possuem uma antiga e meritória tradição. Mas faltava antes a referência à história no sentido moderno. Astros, natureza, situações de vida e profissão, destino ou acaso, constituíam com maior freqüência o contexto que devia ser compreendido a partir do tempo ou para apoderar-se do tempo. Na época barroca dos estamentos, o dicionário de Zedler mostra também os inúmeros significados jurídicos inerentes aos conceitos compostos com o tempo, os prazos, os intervalos e durações, sem, no entanto, chegar ao conhecimento de suas possibilidades históricas. E o outro centro de gravidade da tradição se encontra na inesgotabilidade de todas as doutrinas da teologia moral que falam do tempo, como "síntese de nossa condição efêmera e da incerteza de nosso destino corruptível".[89]

Não que mais tarde essas doutrinas tenham desaparecido — seu contínuo emprego ou seus novos significados metafóricos na era industrial e técnica aguardam uma pesquisa —, mas elas perdem terreno, a julgar pela cristalização histórica que por volta de 1800 fez surgirem novas alusões e significados, em diferentes direções.

A experiência fundamental do movimento, da mudança em direção a um futuro aberto, foi compartilhada por todos, só tendo ocorrido disputa sobre o ritmo e sobre a direção a seguir. Esta disputa, de início restrita apenas aos que tinham poder de decisão política, se ampliou como conseqüência das subversões sociais, terminando por provocar a decisão de cada um, com a formação de partidos. Desde então o tempo histórico-

co passou a exercer uma coerção à qual ninguém podia escapar. Depende unicamente de nós, escreveu Baader em 1834, "dominar o tempo ou então revertê-lo contra nós, por omitirmos a evolução que ele exige, ou ainda por deixarmos de fazer a reforma para recuperar essa evolução".[90]

Sobre o fundo dessa generalizada temporalização deverá, por último, ser esboçada a profundidade com que o tempo, ele mesmo uma grandeza variável, influiu na terminologia da vida social e política.

III. A dimensão pragmática dos conceitos de movimento

Os exemplos mencionados já mostraram a rapidez com que os conceitos fundamentais do tempo penetraram no dia-a-dia das pessoas e no público em geral. Por isso Clausewitz afirma que o "tempo" é uma daquelas palavras-chave das quais "mais se abusa neste mundo".[91] Praticamente ninguém conseguiu escapar ao conceito de tempo e ao que ele era capaz de oferecer. O "tempo" exerceu influência sobre o conjunto da linguagem, e pelo menos a partir da Revolução Francesa deu colorido a todo o vocabulário político e social. Desde então quase não existe um conceito central da teoria política ou dos programas sociais que não contenha um coeficiente de variação temporal, sem o qual nada mais pode ser reconhecido, nada pode ser pensado ou argumentado, e sem o qual a força dos conceitos ficaria perdida. O tempo passou a ser um título de legitimação utilizável para todos os fins. Os títulos particulares de legitimação já não seriam possíveis sem uma perspectiva temporal.

Inicialmente se poderia citar a longa série dos conceitos terminados em "ismo", que superestimam a perspectiva da orientação histórica para o futuro, para, aliados a ele, justificar a si mesmos. Kant foi certamente o primeiro a relacionar ao seu projeto ideal de uma república o conceito do "republicanismo". Até mesmo os Estados monárquicos, como a Prússia de Frederico II, com uma política esclarecida, podiam participar do republicanismo. Pois esse republicanismo extraía da constituição vigente o que existia de desejável para o futuro, indicando a direção para criar uma constituição com divisão de poderes, a fim de tornar desnecessário o despotismo tanto monárquico quanto democrático.[92] O jovem Friedrich Schlegel, pouco depois, substituiu o "republicanismo" pelo "democratismo", ao mesmo tempo que admitia que a meta da verdadeira democracia, de pôr fim a toda dependência e dominação, só "podia ser realizada por uma aproximação infinitamente progressiva".[93] Dessa forma, conceitos tradicionais de constituição, como "república" ou "democracia", foram enriquecidos histórica e filosoficamente, tornando-se indispensáveis no dia-a-dia da política.

Logo se viu o "liberalismo" penetrar no campo das alternativas temporais, que dividiam toda a vida política e social, conforme estivesse ligada ao passado ou ao futuro.

> O partido liberal é aquele que determina o caráter político do tempo moderno, enquanto o chamado partido servil ainda atua essencialmente no espírito da Idade Média. Por isso o liberalismo avança no mesmo ritmo que o próprio tempo, ou encontra obstáculos na medida em que o passado continua atuante no presente.[94]

Vieram a seguir o "socialismo" e o "comunismo", querendo reivindicar para si a gênese do futuro.

> O comunismo não é para nós um ideal ao qual a realidade deva ajustar-se. Chamamos de comunismo o movimento real que supera a situação atual. As condições desse movimento resultam da situação que existe.[95]

A temporalização, portanto, não apenas transformou velhos conceitos políticos, como ajudou também a criar novos, todos encontrando seu denominador temporal comum no sufixo "ismo". O que eles possuem em comum é basearem-se apenas parcialmente na experiência. A expectativa que depositam no tempo que está por vir está em proporção inversa à experiência que lhes falta. Trata-se de conceitos de compensação temporal. A fase de transição entre passado e futuro continua a ser escrita como um caleidoscópio por cada novo conceito.

Os conceitos antônimos que os acompanham, como "aristocratismo", "monarquismo", "conservadorismo" ou "servilismo", abandonam fundamentalmente ao passado os comportamentos, ou os elementos políticos a que se referem, juntamente com seus representantes. Os próprios "conservadores" só mais tarde, em meados do século XIX, e só a contragosto, passaram a aceitar a denominação de "conservadorismo". Durante décadas evitaram a associação com o "ismo", a fim de escapar do constrangimento temporal e da pressão para o movimento.[96]

Ao lado dos neologismos, existem numerosos conceitos que, apesar de manterem o mesmo termo, modificam seu significado temporal. Mesmo já contendo anteriormente certas referências temporais, eles são tragados pela temporalização. Assim, o conceito de "revolução" perde suas antigas conotações: o retorno regular em uma série de formas de gover-

no ou os momentos de irrupção de uma época. Depois de a Revolução Francesa se haver propagado em vagas sucessivas, e da industrialização e do domínio social terem sido incluídos no conceito de revolução, o espectro temporal da antiga expressão se modifica. O conceito é inteiramente temporalizado, de modo que Jacob Burckhardt pôde definir a Revolução Francesa como o "primeiro" período de nossa atual era revolucionária". Desde o início do século XIX, seguindo o percurso da crise, a revolução designa cada vez mais o processo contínuo de uma mudança permanente, que se acelerou impulsionado pela guerra civil ou por outras guerras.[97]

Da mesma forma, a "emancipação" perde seu antigo significado como ato de maioridade, ligado às gerações, porém pontual. A instituição jurídica também desaparece na perspectiva temporal dos processos irreversíveis, que graças à história deveria levar a uma autodeterminação cada vez maior de todos os homens:

> A ampliação [do conceito] de forma alguma é casual ou arbitrária, mas está necessariamente fundamentada na essência da humanidade e na marcha de seu desenvolvimento. A emancipação transformou-se no mais importante de todos os conceitos, mas, sobretudo, no centro de todas as questões de Estado do nosso tempo.[98]

O conceito correspondente de ditadura, também proveniente da linguagem jurídica romana, realiza uma adaptação semelhante ao processo histórico. Desde Napoleão, o que caracteriza a ditadura não é mais a sua limitação jurídica, o tempo para restaurar a velha ordem. É, antes de tudo, o trabalho histórico de transformação da realidade, seja a "ditadura do proletariado", seja a ditadura contida no conceito de movimento associado ao cesarismo ou ao bonapartismo. Essa forma de ditadura, como, por exemplo, a de Napoleão III, já não foi entendida por Konstantin Prantz como excepcional, como em outras repúblicas, mas como "de princípio", por corresponder a uma situação que jamais havia existido.[99] Da ditadura antes entendida como limitada no tempo surge uma ditadura soberana, que se legitima a partir do tempo histórico.[100]

A singularidade da nova situação se comprova em que também o conceito de ditadura — assim como os de "revolução" e de "emancipação" — ultrapassou o âmbito político-jurídico e expandiu-se para o social. Já em Napoleão I, como disse Lorenz von Stein, tratava-se de uma "ditadura social", porque reagia às transformações, a um tempo turbulentas e prolongadas, da sociedade civil. Esta ditadura "não é uma instituição, mas sim uma conseqüência histórica. Ao ser instituída, não é uma ditadura; precisa produzir-se a si mesma" — como acrescentou Lorenz von Stein, referindo-se à situação de 1848.[101]

Assim também a "ditadura" penetrou nas determinações temporais reflexivas, que partindo do "tempo em si" ativo e da "história em si", e passando pelo "progresso" e pelo "desenvolvimento", incluíram numerosos outros conceitos. A ditadura que se engendra a si própria também apresenta logo sua legitimação histórica. Nessa expressão está condensada a dimensão político-pragmática do conceito, que a "ditadura" compartilha tanto com os mencionados "ismos" quanto com a "revolução" ou a "emancipação". Os conceitos visam a um processo temporalmente irreversível, que impõe ao agente a responsabilidade, ao mesmo tempo que dela o libera, pois a autogeração está incluída no futuro a que se quer chegar. Com isto os conceitos adquirem sua força impulsiva diacrônica, de que se nutrem tanto os que falam quanto seus interlocutores.

Todos os conceitos de movimento que acabamos de mencionar, e cuja lista pode ser ampliada com facilidade, contêm, pois, coeficientes temporais de mudança. Por isso eles também podem ser organizados segundo sua conformidade com os fenômenos a que se referem, segundo devam provocar os fenômenos descritos ou se reagem a fenômenos já dados. Em outras palavras, as três dimensões temporais podem entrar nos conceitos em doses totalmente diferentes, mais voltadas para o presente, mais voltadas para o futuro ou mais para o passado. Os próprios conceitos, assim como as situações históricas que abrangem, possuem, pois, uma estrutura temporal interna. Ela nos remete, finalmente, a dois resultados estreitamente relacionados, que caracterizam de maneira especial a nossa modernidade. Ocupemo-nos com eles, para concluir. Os conceitos políticos e sociais tornam-se instrumentos de controle do movimento histórico. São não apenas indicadores, mas também fatores de todas as mudanças que se estenderam à sociedade civil a partir do século XVIII. Só no horizonte da temporalização se torna possível que os adversários políticos se ideologizem mutuamente. Com isso, a forma funcional da linguagem sociopolítica se modifica. Desde então a *ideologização* dos adversários passa a fazer parte do controle político da linguagem.

Primeiramente, o espaço lingüístico da pré-modernidade era um espaço estratificado. Até meados do século XVIII a linguagem política era

monopólio da nobreza, dos juristas e dos eruditos. Os espaços de experiência e as ações praticadas permaneciam específicos dos estamentos, e relativamente fechados. Elas se completavam mutuamente, e a permeabilidade dos estamentos não suprimiu seus limites. No mundo dos estamentos ainda existiam camadas de linguagem complementares. Isto se modificou quando a estratificação estamental se decompôs. Já Adelung teve ocasião de registrar, na linguagem do "grande mundo", das ciências e das artes, uma mudança mais rápida do que no "dialeto do homem comum", que se teria "conservado por milênios sem mudança notável".[102] Mesmo sem nos interrogarmos se a comparação é correta, Adelung emprega aqui o novo coeficiente de mudança temporal para classificar a estratificação das linguagens estamentais. Logo, porém, os limites se deslocaram.

O círculo dos oradores e dos ouvintes que aprenderam a servir-se da terminologia política, sobretudo de seus slogans, ampliou-se visivelmente.[103] O espaço de comunicação lingüística da nobreza e dos eruditos — amplamente dominado pela primeira — estendeu-se para a camada burguesa instruída. Na década anterior à Revolução de Março de 1848, cada vez mais pessoas das camadas inferiores foram sendo agregadas, pessoas a quem se falava politicamente e que aprenderam a expressar-se politicamente. Produziu-se — na França revolucionária isso foi muito rápido — uma batalha em torno de conceitos; o controle da linguagem se tornou tanto mais urgente quanto maior o número de pessoas que precisavam ser atingidas. Com esse desafio ao controle da linguagem — portanto, também ao controle da consciência e do comportamento —, modificou-se a estrutura temporal interna dos conceitos.

Enquanto os conceitos anteriores se caracterizavam por reunir em uma expressão toda a experiência acumulada até então, agora se inverte a relação entre conceito e o que é conceituado. É típico da moderna terminologia política o fato de ela conter numerosos conceitos que, tomados ao pé da letra, são antecipações. Baseiam-se na experiência da perda da experiência, e por isso não podem deixar de despertar novas expectativas. E mais: por razões morais, econômicas, técnicas ou políticas, esses conceitos exigem fins que abrigam desejos maiores do que até então a história pudera satisfazer. Esta situação semântica, que pode ser mostrada constantemente, corresponde aos efeitos da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Para reorganizar a sociedade que deixara para trás a hierarquia das ordens, para organizá-la de novo em comunidades e

empresas, em associações, grupos, partidos e organizações, era preciso recorrer à antecipação do futuro. O alcance político e social de tais antecipações se manifesta em que elas têm de apontar para mais além do que era empiricamente realizável, e além do que se podia prever. Precisamente o imperativo de buscar organizações novas — esta expressão é um conceito surgido, ele próprio, da nova situação — estimulava uma formação de conceitos voltados para direcionar, e cujos fins exigiam uma perspectiva temporal de futuro. A temporalização, que de início se inscrevia na teoria histórica, a partir de então penetrou fundo na vida quotidiana.

Em segundo lugar, só nessa situação a arte da crítica ideológica pôde desenvolver-se de maneira específica. Teorias, conceitos e atitudes, programas ou formas de comportamento que em nossa modernidade são classificados como ideológicos se diferenciam claramente das manifestações consideradas como erro, mentira ou preconceito. Mentiras podem ser descobertas, erros esclarecidos, preconceitos eliminados. A refutação do adversário se realiza por meio de critérios cuja aceitação se pode supor, e que se esperam também do interlocutor. Mesmo a redução psicossociológica dos modos de comportamento, das formas de pensar e de se expressar, realizada pelos grandes moralistas, se movimenta sobre um terreno movediço, em que o desmascarador não se distancia muito do desmascarado. Dotado da faculdade de compreender, ele compartilha a compreensão da miséria.

A crítica ideológica procede de maneira distinta: ela se distancia da miséria que pretende desmascarar. Seu pressuposto, condicionado pelo tempo, é antes de tudo o crescente grau de generalidade dos conceitos, sem o qual a experiência moderna não pode ser dominada. A perda das relações visíveis entre denominação e fato social ou político, evocada antes pela moderna historiografia universal, é cada vez mais característica do nosso quotidiano. Sobretudo as condições técnico-industriais da experiência quotidiana se subtraem a essa experiência. Por isso aumenta o grau de abstração de muitos conceitos, pois só assim a crescente complexidade das estruturas econômicas e técnicas, sociais e políticas, pode ser captada. Isso provoca conseqüências semânticas na prática da linguagem.

Quanto mais gerais os conceitos, mais partidos podem servir-se deles. São transformados em slogans. Considerada como privilégio, a liberdade pertence àquele que a possui, mas sobre a liberdade em geral qualquer um pode apoiar-se. Surge assim um litígio em torno da verdadeira

interpretação política, e mais ainda em torno do correto emprego dos conceitos. A expressão democracia transformou-se em conceito universal de organização, que todas as correntes reivindicam para si de diferentes maneiras.

Os mesmos conceitos podem ser assumidos em diferentes perspectivas. Como conceitos universais, requerem uma atribuição de sentido, independentemente das experiências concretas ou das expectativas que penetrem neles. Nasce assim uma disputa pela interpretação política autêntica, pelas técnicas de exclusão destinadas a impedir que o adversário utilize a mesma palavra para dizer ou querer coisa diferente do que se quer.

Nessa situação, a temporalização mostra sua face oculta, oferecendo subterfúgios. A crítica ideológica, como arma lingüística, provém do arsenal do historicismo. Baseia-se em uma espécie de historização elementar, em que, com ajuda de conceitos de movimento, até mesmo o presente é desdobrado. Pois à crítica ideológica agrada — não só, mas de preferência — distribuir no decurso do tempo o ônus da prova do discurso político. É exatamente sobre esse modelo do "antes que" ou do "depois de", e, sobretudo, do "cedo demais" ou do "tarde demais", que podem ser explicadas "ideologicamente" atitudes de consciência, e isto diferentemente de outros processos de discussão. Mesmo que alguém argumente de uma forma racionalmente consistente, é possível atribuir-lhe uma falsa consciência do assunto de que está falando ou testemunhando. Subjetivamente ele pode não estar nem mentindo nem se enganando, pode mesmo refletir sobre seus preconceitos, e não obstante sua compreensão ou seus conceitos podem ser relativizados pela classificação temporal, e com isso ideologizados.

Uma crítica ideológica que procede assim argumenta com conceitos de movimento, cuja prova só pode ser apresentada no futuro. O adversário cai em um dilema argumentativo. A escala histórica do tempo, com que ele é medido, é uma escala móvel. Por um lado, declara-se que sua posição atual é historicamente condicionada, de modo que ele não pode a ela escapar, nem ultrapassá-la. Por outro, a mesma posição pode se inscrever no futuro, como utópica, de modo que não seja realizável, ou então no passado presente, de modo que de fato já está superada, atrasada, vencida.

De certa forma estamos tratando com formas vazias das dimensões temporais, que podem ser preenchidas como se achar melhor. Quando

critérios futuros do desejável são incluídos no julgamento, as classificações da crítica ideológica não podem mais ser refutadas empiricamente. Remetem a um futuro que só foi descoberto pela modernidade, sem que tenha sido alcançado.

A determinação da *modernidade* como *tempo de transição*, desde que foi descoberta, não perdeu a evidência de seu caráter de época. Um critério infalível desta modernidade são seus conceitos de movimento — como indicadores da mudança social e política e como elementos lingüísticos de formação da consciência, da crítica ideológica e da determinação do comportamento.

Tradução de Carlos Almeida Pereira

CAPÍTULO 14

"Espaço de experiência" e "horizonte de expectativa": duas categorias históricas

I. Observação metodológica preliminar

"Já que se fala tão mal das hipóteses, se deveria, pelo menos uma vez, tentar iniciar uma história sem hipóteses. Não se pode dizer que alguma coisa é, sem se dizer o que ela é. Ao refletir sobre os fatos, já os estamos relacionando com conceitos, e certamente não é indiferente saber quais sejam esses conceitos."[1] Com estas palavras Friedrich Schlegel tira as conclusões de um século de considerações teóricas sobre o que a história é, como ela é conhecida e como deve ser escrita. No final deste "esclarecimento" ["*Aufklärung*"] histórico, fruto também de uma história percebida como progressista, descobre-se a "história em si". Em poucas palavras, trata-se de uma categoria transcendental, pois reúne as condições de possibilidade de uma história e de seu conhecimento.[2] Desde então tornou-se impossível, embora ainda se tente com freqüência, tratar cientificamente a história sem que se tenha uma idéia precisa das categorias pelas quais ela se expressa.

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conservaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada.

Trata-se, então, de conceitos ligados às fontes e às categorias científicas do conhecimento, que é preciso distinguir, e que podem estar asso-

ciados entre si, mas não o estão necessariamente. Muitas vezes um mesmo termo designa o conceito e a categoria histórica; então, torna-se mais importante estabelecer a diferença nas maneiras de usá-lo. A história dos conceitos mede e estuda essa diferença ou convergência entre os conceitos antigos e as atuais categorias do conhecimento. Nesse sentido, a história dos conceitos, por mais específicos que possam ser seus próprios métodos, e apesar de sua riqueza empírica, é uma espécie de propedêutica para uma teoria científica da história — ela leva à teoria da história.

No que segue se fala de espaço de experiência e de horizonte de expectativa como categorias históricas, mas desde já deve ficar claro que essas duas expressões não são analisadas como conceitos da linguagem das fontes. Renunciaremos conscientemente a deduzir a origem histórica dessas expressões, de certa forma contrariando a exigência metodológica a que o historiador profissional dos conceitos deve submeter-se. Na investigação existem situações em que o abster-se de perguntas sobre a gênese histórica pode aguçar mais o olhar que se dirige à própria história. Em todo caso, a pretensão sistemática a que aspira o nosso procedimento se torna mais clara quando, em um primeiro momento, renuncia-se a historiar a própria posição.

Já do emprego quotidiano das palavras se depreende que nem "experiência" nem "expectativa", como expressões, nos transmitem uma realidade histórica, como o fazem, por exemplo, as designações ou denominações históricas. Denominações como "acordo de Potsdam", "economia escravista antiga" ou "Reforma" apontam claramente para acontecimentos, situações ou processos históricos. Já "experiência" e "expectativa" não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem. Com isso, porém, ainda nada dissemos sobre uma história concreta — passada, presente ou futura.

Esta propriedade da formalidade, nossas categorias a compartilham com numerosas outras expressões da ciência histórica. Basta lembrar "senhor e escravo", "amigo e inimigo", "guerra e paz", "forças produtivas e condições de produção"; ou ainda a categoria do trabalho social, a geração política, as estruturas de uma organização, as unidades de ação social ou política, ou a categoria de fronteira, do espaço e do tempo. Sempre se trata de categorias que nada dizem ainda sobre uma determinada fronteira, uma determinada constituição etc. Mas o fato de se poder questionar e expor essa fronteira, essa constituição ou essa experiência já pressupõe o uso categorial das expressões.

É verdade que quase todas as categorias formais que acabamos de mencionar se caracterizam por serem ao mesmo tempo, ou por terem sido, conceitos históricos, isto é, econômicos, políticos ou sociais, procedentes do mundo da vida. Neste sentido, elas talvez compartilhem da vantagem daqueles conceitos teóricos que em Aristóteles, a partir da compreensão da própria palavra, ainda transmitiam uma visão intuitiva que superava o mundo quotidiano da política. Mas é claro que é possível diferenciar e estabelecer gradações na lista de categorias formais que derivam do mundo pré-científico da vida e de seus conceitos políticos e sociais. Quem haveria de negar que expressões como "democracia", "guerra e paz", "dominação e servidão" são mais cheias de vida, mais concretas, mais sensíveis e mais intuitivas do que nossas duas categorias, "experiência" e "expectativa"?

Manifestamente, as categorias "experiência" e "expectativa" pretendem um grau de generalidade mais elevado, dificilmente superável, mas seu uso é absolutamente necessário. Como categorias históricas, elas equivalem às de espaço e tempo.

Isso pode ser fundamentado semanticamente. Plenos de realidade, os conceitos mencionados se apresentam como categorias alternativas, portanto como conceitos que se excluem, constituindo campos semânticos mais concretos, cada vez mais estreitamente delimitados, mesmo que permaneçam estreitamente relacionados entre si. Assim, a categoria do trabalho remete ao ócio, a da guerra à paz, e vice-versa, a fronteira remete a um espaço interior e outro exterior, uma geração política a outra ou a seu correlato biológico, as forças produtivas às relações de produção, a democracia à monarquia etc. O par de conceitos "experiência e expectativa" é manifestamente de outra natureza. Não propõe uma alternativa, não se pode ter um sem o outro: não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa.

Sem que se pretenda estabelecer aqui uma hierarquização estéril, pode-se não obstante afirmar que todas as categorias que falam de condições de possibilidade histórica podem ser utilizadas individualmente,

mas nenhuma delas é concebível sem que esteja constituída também por experiência e expectativa. Assim, nossas duas categorias indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada.

Novalis, outra testemunha maior de uma época em que a teoria da história alçou vôo antes de se consolidar nos sistemas idealistas, formulou isto uma vez no *Heinrich von Ofterdingen*. Aí, referindo-se à descoberta da história no século XVIII, dizia que o verdadeiro sentido das histórias dos homens só veio a desenvolver-se mais tarde. Só quando se é capaz de abarcar uma grande seqüência com um único olhar, e não se toma tudo ao pé da letra nem se procura confundir de forma petulante, só então é que "se chega a perceber a ligação secreta entre o antigo e o futuro, e se aprende a compor a história a partir da esperança e da recordação".[3]

"História" [*Geschichte*] não significava ainda, antes de tudo, o passado, como haveria mais tarde de significar sob a égide da elaboração científica. Indicava a vinculação secreta entre o antigo e o futuro, cuja conexão só se pode reconhecer depois de se haver aprendido a compor a história a partir dos dois modos de ser, o da recordação e o da esperança.

Sem prejuízo da origem cristã dessa maneira de ver, aqui nos encontramos diante de um caso autêntico daquela determinação transcendental da história a que me referi no início. As condições da possibilidade da história real são, ao mesmo tempo, as condições do seu conhecimento. Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência — pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação — são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã.

Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político.

Para citarmos um exemplo simples: a experiência da execução de Carlos I abriu, mais de um século depois, o horizonte de expectativas de Turgot, quando ele insistiu com Luís XVI que realizasse as reformas que o haveriam de preservar de um destino semelhante. O alerta de Turgot ao seu rei não encontrou eco. Mas, entre a Revolução Inglesa passada e a Revolução Francesa futura foi possível descobrir e experimentar uma relação temporal que ia além da mera cronologia. A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas.

Mas nossos dois conceitos não se encontram apenas na execução concreta da história, na medida em que a fazem avançar. Como categorias, eles fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução. Eles remetem à temporalidade do homem, e com isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história.

Tentarei esclarecer essa tese em dois passos. Primeiramente esboçarei a dimensão meta-histórica: em que medida experiência e expectativa, como dado antropológico, são condição para as histórias possíveis?

Em segundo lugar tentarei mostrar historicamente que a coordenação entre experiência e expectativa deslocou-se e modificou-se no transcurso da história. Se o conseguir, terei demonstrado que o tempo histórico não apenas é uma palavra sem conteúdo, mas também uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa.

II. Espaço de experiência e horizonte de expectativa como categorias meta-históricas

Inicio com a explicação do significado meta-histórico e, neste sentido, antropológico de nossas categorias. Peço a compreensão dos leitores, pois só posso apresentar um rápido esboço. Mesmo assim vou correr o risco, a fim de melhor apresentar as provas. Se nossas expressões fossem aplicadas à investigação empírica sem uma determinação meta-histórica que torne manifesta a temporalidade da história, logo haveríamos de cair no turbilhão sem fim de sua historicização.

Por isso vamos tentar algumas propostas de definição. A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e ins-

tituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.

Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.

Apesar de se relacionarem, não são conceitos simétricos complementares, que coordenem passado e futuro como se fossem imagens especulares recíprocas.[4] Pelo contrário, experiência e expectativa possuem formas de ser diferentes. Isto pode ser explicado por uma frase do Conde Reinhard, que em 1820, depois do inesperado retorno da revolução na Espanha, escreveu a Goethe: "Tendes toda razão, meu caro amigo, no que dizeis a respeito da experiência. Para os indivíduos ela sempre chega tarde demais, para os governos e para os povos ela nunca está disponível." O diplomata francês retomava uma expressão de Goethe, que se havia imposto naquele momento, por exemplo em Hegel, e que provava a impossibilidade de se aplicar diretamente as lições da história. Quero chamar a atenção para o trecho a seguir, independentemente da situação histórica em que foi concebido:

> Isto acontece porque a experiência já feita se apresenta concentrada em um ponto, ao passo que a experiência a ser feita se estende por minutos, horas, dias, anos e séculos. Por conseguinte, o semelhante nunca parece ser semelhante, porque num caso só se considera o todo e no outro só as partes isoladas.[5]

Passado e futuro jamais chegam a coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais.

Nossa descrição metafórica corresponde a esse resultado percebido pelo Conde Reinhard. O tempo, como se sabe, de qualquer modo não pode ser expresso a não ser em metáforas espaciais, mas evidentemente é mais claro falar-se de "espaço de experiência" e de "horizonte de expectativa" do que do contrário, de "horizonte de experiência" e "espaço de expectativa", embora estas expressões também não deixem de ter sentido. O que aqui importa é mostrar que a presença do passado é diferente da presença do futuro.

Tem sentido se dizer que a experiência proveniente do passado é espacial, porque ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois. Não existe uma experiência cronologicamente mensurável — embora possa ser datada conforme aquilo que lhe deu origem —, porque a cada momento ela é composta de tudo o que se pode recordar da própria vida ou da vida de outros. Cronologicamente, toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado. Utilizando uma imagem de Christian Méier, pode ser comparada ao olho mágico de uma máquina de lavar, atrás do qual de vez em quando aparece esta ou aquela peça colorida de toda a roupa que está contida na cuba.

E vice-versa, é mais exato nos servirmos da metáfora do horizonte de expectativa, em vez de espaço de expectativa. Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado. A possibilidade de se descobrir o futuro, apesar de os prognósticos serem possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada. Isto é ilustrado por uma piada política:

> — O comunismo já pode ser visto no horizonte —, declara Khrutchev em um discurso.
> Aparte de um ouvinte:
> — Camarada Khrutchev, o que é horizonte?
> — Procure no dicionário —, responde Nikita Sergeievitch.
> Desejoso de esclarecimento, o ouvinte, ao chegar em casa, encontra em uma enciclopédia a seguinte explicação: "Horizonte, uma linha imaginária que separa o céu e a Terra, e que se torna mais distante quando dela nos aproximamos.[6]

Sem prejuízo do chiste político, também aqui se pode mostrar que o que se espera para o futuro está claramente limitado de uma forma diferente do que o que foi experimentado no passado. As expectativas podem ser revistas, as experiências feitas são recolhidas. Das experiências se pode esperar hoje que elas se repitam e sejam confirmadas no futuro. Mas uma expectativa não pode ser experimentada de igual forma. É claro que nossa expectativa do futuro, quer seja portadora de esperança ou

de angústia, quer preveja ou planeje, pode refletir-se na consciência. Nesse sentido, a expectativa também pode ser objeto de experiência. Mas nem as situações nem os encadeamentos de ações visadas pela expectativa podem também ser desde já objeto da experiência. O que distingue a experiência é o haver elaborado acontecimentos passados, é o poder torná-los presentes, o estar saturada de realidade, o incluir em seu próprio comportamento as possibilidades realizadas ou falhas.

Insisto: não se trata, pois, de simples conceitos opostos. Pelo contrário, eles indicam maneiras desiguais de ser, e da tensão que daí resulta pode ser deduzido algo como o tempo histórico.

Isto pode ser ilustrado com auxílio de uma observação corrente. A heterogenia dos fins — "em primeiro lugar as coisas acontecem diferente, em segundo lugar diferente do que se pensa" —, esta determinação específica da seqüência temporal histórica, baseia-se na diferença entre experiência e expectativa. Uma não pode ser transformada tranqüilamente na outra. Mesmo que este resultado seja formulado como uma proposição irrefutável da experiência, dele não podem ser deduzidas expectativas rigorosas.

Quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência, está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. Poderia ter-se informado melhor. Estamos diante de uma aporia que só pode ser resolvida com o passar do tempo. Assim, a diferença entre as duas categorias nos remete a uma característica estrutural da história. Na história sempre ocorre um pouco mais ou um pouco menos do que está contido nas premissas. Este resultado nada tem de surpreendente. Sempre as coisas podem acontecer diferentemente do que se espera: esta é apenas uma formulação subjetiva daquele resultado objetivo, de que o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico.

Mas — é necessário que se diga — também pode ser diferente da experiência adquirida. Seja porque a experiência contém recordações errôneas, que podem ser corrigidas, seja porque novas experiências abriram perspectivas diferentes. Aprendemos com o tempo, reunimos novas experiências. Portanto, também as experiências já adquiridas podem modificar-se com o tempo. Os acontecimentos de 1933 aconteceram de uma vez por todas, mas as experiências baseadas neles podem mudar com o

correr do tempo. As experiências se superpõem, se impregnam umas das outras. E mais: novas esperanças ou decepções retroagem, novas expectativas abrem brechas e repercutem nelas. Eis a estrutura temporal da experiência, que não pode ser reunida sem uma expectativa retroativa.

Bem diferente é a estrutura temporal da expectativa, que não pode ser adquirida sem a experiência. Expectativas baseadas em experiências não surpreendem quando acontecem. Só pode surpreender aquilo que não é esperado. Então, estamos diante de uma nova experiência. Romper o horizonte de expectativa cria, pois, uma experiência nova. O ganho de experiência ultrapassa então a limitação do futuro possível, tal como pressuposta pela experiência anterior. Assim, a superação temporal das expectativas organiza nossas duas dimensões de uma maneira nova.

Resumo deste longo discurso: é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico. Isto se pode mostrar com particular clareza — para apresentarmos um último exemplo — na estrutura de um prognóstico. O teor de verossimilhança de um prognóstico não se baseia em primeiro lugar naquilo que alguém espera. É possível se esperar também o inverossímil. A verossimilhança de um futuro previsto decorre, em primeiro lugar, dos dados anteriores do passado, cientificamente organizados ou não. O que antecede é o diagnóstico, no qual estão contidos os dados da experiência. Visto dessa maneira, o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro. As experiências liberam os prognósticos e os orientam.

Mas os prognósticos também são determinados pela necessidade de se esperar alguma coisa. Voltada para um campo de ação mais amplo ou mais estreito, a previsão libera expectativas, a que se misturam também temor ou esperança. As condições alternativas têm que ser levadas em conta, pois sempre entram em jogo possibilidades que contêm mais do que a realidade futura é capaz de cumprir. Assim, um prognóstico abre expectativas que não decorrem apenas da experiência. Fazer um prognóstico já significa modificar a situação de onde ele surge. Noutras palavras: o espaço de experiência anterior nunca chega a determinar o horizonte de expectativa.

Por isso não se pode conceber uma relação estática entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Eles constituem uma diferença temporal no hoje, na medida em que entrelaçam passado e futuro de

maneira desigual. Consciente ou não, a conexão que criam, modificando-se, possui uma estrutura de prognóstico. Talvez tenhamos ressaltado uma característica do tempo histórico que pode indicar sua capacidade de se modificar.

III. A mudança histórica na relação entre experiência e expectativa

É chegado o momento de aplicarmos nossas duas categorias à história. Minha tese afirma que na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então.

Com isto não está resolvido ainda o problema de saber se se trata de história objetiva ou apenas de sua reflexão subjetiva. Pois as experiências passadas sempre contêm resultados objetivos, que passam a fazer parte de seu modo de elaboração. Isso, naturalmente, também exerce um efeito sobre as expectativas passadas. Consideradas apenas como posições voltadas para o futuro, pode ser que elas tenham possuído apenas uma espécie de realidade psíquica. Como força motriz, no entanto, sua eficácia não é menos real do que o efeito das experiências elaboradas, uma vez que as expectativas produziram novas possibilidades às custas das realidades que se desvaneceram.

Mencionemos, pois, antes de tudo, alguns dados "objetivos". Eles podem ser agrupados facilmente a partir do ponto de vista da história social.[7] O mundo camponês, que em muitos lugares da Europa abrigava, há duzentos anos, até 80% das pessoas, vivia em consonância com os ciclos da natureza. Se abstrairmos a organização social, as oscilações de vendas, sobretudo dos produtos agrícolas no comércio de longa distância, e também as oscilações monetárias, a vida quotidiana permanecia marcada pelo que era oferecido pela natureza. A colheita boa ou má dependia do sol, do vento e do clima, e as habilidades que precisavam ser aprendidas eram transmitidas de uma geração a outra. As inovações técnicas, que também existiam, impunham-se com tamanha lentidão que não provocavam nada capaz de promover uma ruptura na vida. As pessoas se adaptavam a elas sem que o arsenal da experiência anterior se modificasse. Mesmo as guerras eram experimentadas como enviadas ou permitidas por Deus. O mesmo se pode dizer também do mundo urbano dos artesãos, cujas regras corporativas, por mais restritivas que fossem no plano individual, existiam justamente para que tudo continuasse como era. O fato de serem experimentadas como restritivas já pressupõe o novo horizonte de expectativa de uma economia mais livre.

Esta é uma imagem fortemente simplificada, mas suficientemente clara para o problema com que nos ocupamos: as expectativas que eram ou que podiam ser alimentadas, no mundo metade camponês metade artesanal aqui descrito, eram inteiramente sustentadas pelas experiências dos antepassados, que passavam a ser também as dos descendentes. Quando alguma coisa mudava, tão lenta e vagarosa era a mudança que a ruptura entre a experiência adquirida até então e uma expectativa ainda por ser descoberta não chegava a romper o mundo da vida que se transmitia.

Esta constatação, de uma transição quase perfeita das experiências passadas para as expectativas vindouras, não pode ser aplicada de igual maneira a todas as camadas sociais. No mundo da política, com sua crescente mobilização dos meios do poder, no movimento das Cruzadas, ou mais tarde na colonização ultramarina, para mencionarmos somente dois acontecimentos importantes, e ainda no mundo do espírito, em virtude da revolução copernicana e na esteira das invenções técnicas do começo da modernidade, é preciso supor uma diferença ampla e consciente entre a experiência transmitida e a nova expectativa que se manifesta. *Quot enim fuerint errorum impedimenta in praeterito, tot sunt spei argumenta in futurum* [Quanto maiores os erros no passado, tanto maiores também os motivos de esperança no futuro], dizia Bacon.[8] Sobretudo lá onde em uma geração o espaço de experiência foi como que dinamitado, todas as expectativas tinham que se tornar inseguras e novas precisavam ser criadas. A partir do Renascimento e da Reforma esta tensão dilacerante foi penetrando em camadas sociais cada vez mais numerosas.

Enquanto a doutrina cristã dos últimos fins impunha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa — ou seja, até meados do século XVII, aproximadamente —, o futuro permanecia atrelado ao passado. A revelação bíblica, gerenciada pela Igreja, envolvia de tal forma a tensão entre experiência e expectativa que elas não podiam separar-se. Ocupemo-nos com isto rapidamente.[9]

As expectativas que se projetavam para além de toda experiência vivida não se referiam a este mundo. Estavam voltadas para o assim chamado além, apocalipticamente concentradas no fim do mundo como

um todo. Nada se perdia quando mais uma vez se verificava que uma profecia do fim deste mundo não se realizava.

Uma profecia não realizada sempre podia ser reiterada. E mais, o erro manifestado pelo não-cumprimento de tal expectativa passava a ser uma prova de que a profecia apocalíptica do fim do mundo haveria de ocorrer da próxima vez com mais probabilidade. A estrutura repetitiva da expectativa apocalíptica garantia que as experiências contrárias, aqui embaixo, fossem imunizadas. Elas atestavam retrospectivamente o contrário daquilo que a princípio pareciam afirmar. Tratava-se, pois, de expectativas que não podiam ser desfeitas por nenhuma experiência contrária, porque se estendiam para além deste mundo.

Este resultado, hoje difícil de ser racionalmente compreendido, também pode ser explicado. De uma expectativa frustrada do fim do mundo até a seguinte passavam-se gerações, de modo que a retomada de uma profecia do fim do mundo ficava incrustada no ciclo natural das gerações. Assim, as experiências terrenas de longo prazo nunca colidiam com as expectativas, que se estendiam até o fim do mundo. Na oposição entre expectativa cristã e experiência terrena, ambas permaneciam relacionadas entre si, sem que uma fosse refutada pela outra. A escatologia podia se reproduzir, se o espaço de experiência neste mundo não se modificasse fundamentalmente.

Isto só veio a modificar-se com a descoberta de um novo horizonte de expectativa, o que terminou ganhando a forma do conceito de progresso.[10] Do ponto de vista da terminologia, o "*profectus*" espiritual foi substituído por um "*progressus*" mundano. O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. Por último, o objetivo da perfeição foi temporalizado, primeiramente por Leibniz, e trazido para o nível do acontecer mundano: "*progressus est in infinitum perfectionis*" [o progresso é para a perfeição infinita].[11] Ou ainda, como concluiu Lessing: "Creio que a todas as coisas que criou, o Criador tinha que dar a capacidade de aperfeiçoar-se, a fim de que tudo pudesse permanecer no estado de perfeição em que foi criado."[12]

A esta temporalização da doutrina da perfeição correspondeu, na França, a formação da palavra "*perfectionnement*" [aperfeiçoamento], que havia sido subordinada — especialmente por Rousseau — à noção

histórica fundamental de uma "*perfectibilité*" [perfectibilidade] do homem. Desde então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em prática pelos homens. Desde então os fins continuam a ser estabelecidos de geração em geração, e os efeitos previstos no plano ou no prognóstico se transformam em elementos de legitimação da ação política. Em suma: a partir de então o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança que se desenvolve com o tempo.

Mas não foi só o horizonte de expectativa que adquiriu uma qualidade historicamente nova e pôde ser utopicamente ultrapassado. Também o espaço da experiência passou por modificações cada vez maiores. O conceito de "progresso" só foi criado no final do século XVIII, quando se procurou reunir grande número de novas experiências dos três séculos anteriores. O conceito de progresso único e universal nutria-se de muitas novas experiências individuais de progressos setoriais, que interferiam com profundidade cada vez maior na vida quotidiana e que antes não existiam. Menciono a revolução copernicana,[13] o lento desenvolvimento da técnica, o descobrimento do globo terrestre e de suas populações vivendo em diferentes fases de desenvolvimento, e por último a dissolução do mundo feudal pela indústria e o capital. Todas essas experiências remetiam à contemporaneidade do não-contemporâneo, ou, inversamente, ao não-contemporâneo no contemporâneo. Nas palavras de Friedrich Schlegel, tentando expressar o moderno [*das Neuzeitliche*] da história experimentada como progresso:

> O verdadeiro problema da história é a desigualdade dos progressos nos diferentes componentes da cultura humana como um todo, particularmente a enorme divergência que separa os níveis de formação intelectual e moral.[14]

O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal. Um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento dos outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos. Na hierarquia dos estamentos via-se uma classificação estática, que o impulso das classes progressistas deveria ultrapassar.

Os exemplos podem ser multiplicados ao infinito. O que nos importa aqui, antes de tudo, é lembrar que o progresso estava voltado para uma transformação ativa deste mundo, e não do além, por mais numerosas que possam ser, do ponto de vista intelectual, as conexões entre o progresso e uma expectativa cristã do futuro. A novidade era a seguinte: as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer. E as experiências novas, acrescentadas desde a colonização ultramarina e o desenvolvimento da ciência e da técnica, já não eram suficientes para servir de base a novas expectativas para o futuro. A partir de então o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa. Os limites de um e de outro se separaram.

Afirmar que nenhuma experiência anterior pode servir de objeção contra a natureza diferente do futuro torna-se quase uma lei. O futuro será diferente do passado, vale dizer, melhor. Todo o esforço de Kant como filósofo da história esteve voltado para ordenar as objeções da experiência contra isso, de forma a confirmar a expectativa do progresso. Como expressou em certa ocasião, ele se opôs à tese de que "tudo continuaria sendo como sempre havia sido", e que, portanto, nada se podia predizer de historicamente novo.[15]

Esta frase encerra uma inversão total das formas comuns de predição histórica. Quem até agora não havia se envolvido com profecias, mas sim com prognósticos, os deduzia do espaço de experiência do passado, cujos dados eram pesquisados e, em maior ou menor grau, estendidos para o futuro. Como, no fundo, tudo iria permanecer como sempre fora, se podia dar ao luxo de predizer o futuro. Foi assim que argumentou Maquiavel, quando disse que "quem quiser prever o futuro tem que olhar para o passado, pois todas as coisas na Terra têm, desde sempre, semelhança com as coisas passadas".[16] Também David Hume apresenta um argumento semelhante, quando se interroga se a forma do governo britânico se aproximaria da monarquia absoluta ou da república.[17] Ele ainda se movimentava na rede das categorias aristotélicas, que impunha um limite finito às formas possíveis de organização. Os políticos, mais que todos, atuavam conforme esse modelo.

Kant, que criou a expressão "progresso", aponta a mudança de rumo de que se trata aqui. Uma predição que espere fundamentalmente o mesmo não é para ele um prognóstico. Pois contradiz sua expectativa de que o futuro seria melhor porque deve ser melhor. Experiência do passado e

expectativa do futuro já não correspondem uma à outra; distanciam-se progressivamente. O prognóstico pragmático de um futuro possível se transforma em expectativa de longo prazo para um futuro novo. Kant admitia que "pela experiência não se pode solucionar imediatamente a tarefa do progresso". Mas estava convencido de que novas experiências, semelhantes à da Revolução Francesa, haveriam de se acumular no futuro, de modo que "aprender por uma experiência reiterada pode garantir um progresso contínuo para o melhor".[18] Esta frase só passou a ser concebível depois que a história foi vista e experimentada como única, não apenas nos diversos casos individuais, mas única em seu todo, como totalidade aberta para um futuro portador de progresso.

Se a história inteira é única, também o futuro deve ser único, portanto diferente do passado. Este axioma da filosofia da história, que resulta do Iluminismo e faz eco à Revolução Francesa, serve de base tanto para a "história em geral" quanto para o "progresso". Ambos são conceitos que só chegaram à plenitude histórico-filosófica com a formação dos termos, ambos apontam para a mesma situação: não é mais possível projetar nenhuma expectativa a partir da experiência passada.

Um futuro portador de progresso modifica também o valor histórico do passado. "A Revolução Francesa foi para o mundo um fenômeno que pareceu desafiar toda a sabedoria histórica, e a partir dela desenvolveram-se a cada dia novos fenômenos, que cada vez menos podiam ser objeto de indagações à história", escreveu Woltmann em 1799.[19] A ruptura da continuidade é um dos *topoi* mais difundidos então, e "por isso a finalidade didática é incompatível com a história",[20] como concluiu Creuzer em 1803. Temporalizada e processualizada em uma unicidade contínua, a história não podia mais ser ensinada como exemplo. A experiência histórica tradicional não podia mais ser estendida diretamente à expectativa. Pelo contrário, a história, como acrescentou Creuzer, tem que "ser considerada e explicada novamente por cada geração da humanidade que avança". Noutras palavras: a elaboração crítica do passado, a formação da escola histórica, se baseia na mesma circunstância que também pôs em marcha o progresso que se projetava para o futuro.

Não se pode descartar esse resultado como mera ideologia moderna, se bem que na diferença entre experiência e expectativa, dependendo da posição adotada, a ideologia e a crítica ideológica se tenham estabelecido de maneira perspectivista. Nossas considerações sistemáticas iniciais, cuja origem histórica agora se tornou mais clara, já nos encaminharam

para a assimetria entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, assimetria que pode ser deduzida antropologicamente. Se, de uma forma estreita e unilateral, esta assimetria foi restringida à marcha inexorável do progresso, isto não foi mais que uma primeira tentativa para compreender a modernidade como um novo tempo. O "progresso" é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa.

Sempre se tratava de superar experiências que não podiam ser derivadas das experiências anteriores, e, portanto, de formular expectativas que antes ainda não podiam ser concebidas. Este desafio aumentou durante o que hoje é chamado de primeira modernidade [*frühe Neuzeit*], alimentando um potencial utópico excedente que conduziu à catadupa de acontecimentos da Revolução Francesa. Com isto se rompeu o mundo das experiências político-sociais, que até então ainda estivera ligado à sucessão das gerações. "Quanto mais a história comprime diretamente a sucessão dos acontecimentos, tanto mais violenta e universal há de ser a luta", como dizia uma observação — então muito em voga — de Friedrich Perthes. As épocas anteriores só haviam conhecido mudanças de rumo que se estendiam ao longo de séculos.

> Mas nosso tempo reuniu nas três gerações, que agora convivem, coisas inteiramente incompatíveis. Os enormes contrastes dos anos 1750, 1789 e 1815 carecem completamente de transições, aparecendo nos homens que vivem hoje, sejam eles avós, pais ou netos, não como uma seqüência de acontecimentos, mas sim como simultaneidades.[21]

O decurso único do tempo transformou-se em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente.

O que o progresso havia tornado possível no domínio dos conceitos — de, em poucas palavras, o velho e o novo entrarem em choque, nas ciências e nas artes, de país a país, de classe para classe —, tudo isso, a partir da Revolução Francesa, se converteu em experiência quotidiana. É verdade que as gerações viviam em um espaço comum de experiência, mas este se fragmentava em diferentes perspectivas, de acordo com a geração política e a posição social. Sabia-se, e se continuou a saber desde então, que se vive em um tempo de transição, o qual ordena de maneira temporalmente diversa a diferença entre experiência e expectativa.

A esta circunstância sociopolítica acrescentou-se, a partir do final do século XVIII, o progresso técnico-industrial que afetou todos ao mesmo tempo, se bem que de diferentes maneiras. Passou a ser uma tese universal da experiência das invenções científicas e de sua aplicação industrial que elas permitem esperar novos progressos, que não podem ser previstos de antemão. O futuro, mesmo não podendo ser deduzido da experiência, trouxe não obstante a certeza de que as invenções e descobertas científicas iriam criar um mundo novo. Ciência e técnica estabilizaram o progresso como sendo a diferença temporal progressiva entre a experiência e a expectativa.

Por último, existe um indicador infalível de que esta diferença só se conserva quando se modifica continuamente: é a aceleração. Tanto o progresso sociopolítico quanto o progresso técnico-científico modificam os ritmos e os prazos do mundo-da-vida graças à aceleração. Ao contrário do tempo da natureza, o progresso adquire uma qualidade genuinamente histórica. Bacon ainda se viu obrigado a prever que as invenções iriam acelerar-se: "*Itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt*" [Por isso ainda devem ser esperadas mais e melhores coisas, e a intervalos menores, da razão e da habilidade e da direção e da intenção dos homens].[22] Leibniz pôde enriquecer esta frase com experiências. Por último, Adam Smith mostrou que o progresso da sociedade ["*progress of society*"] surgia da economia de tempo resultante da divisão do trabalho na produção intelectual e material, e da invenção das máquinas. Ludwig Büchner, para quem "o retrocesso é apenas local e temporal, ao passo que o progresso é permanente e geral", já não se surpreendeu em 1884 pelo fato de "hoje em dia o progresso de um século equivaler ao de milênios nos tempos antigos", pois "atualmente quase todo dia produz alguma coisa nova".[23]

A experiência dos progressos já realizados na ciência e na técnica contempla a constatação de que o progresso moral e político sofre um certo retardamento, mas também nesse terreno a lei da aceleração atua. Uma característica do horizonte de expectativa esboçado pelo Iluminismo tardio é que o futuro não apenas modifica a sociedade, mas também a melhora. Seja porque a esperança escapa à experiência — foi assim que Kant utilizou este *topos* para chegar à certeza da futura organização mundial da paz, "pois os tempos em que os mesmos progressos se sucedem são cada vez mais curtos"[24] —, seja porque a partir de 1789 a mudança da organização social e política realmente parecia ter rompido todas as experiências tradicionais. Lamartine, em 1851, escreve que desde

1790 já vivera sob oito formas de governo diferentes, e sob dez governos. "*La rapidité du temps supplée à la distance*" [A rapidez do tempo supre a distância], sempre novos acontecimentos se inserem entre o observador e o objeto. "*Il n'y a plus d'histoire contemporaine. Les jours d'hier semblent déjà enfoncés bien loin dans l'ombre du passe*" [Não há mais história contemporânea. Os dias de ontem já parecem sepultados bem fundo nas sombras do passado].[25] Ele parafraseava assim uma experiência compartilhada também, em larga escala, na Alemanha. Ou, para citar um testemunho contemporâneo da Inglaterra: "*The world moves faster and faster; and the difference will probably be considerably greater. The temper of each new generation is a continual surprise*" [O mundo caminha cada vez mais rápido; e é provável que a diferença se torne consideravelmente maior. A disposição de ânimo de cada nova geração é uma contínua surpresa].[26] Não apenas o fosso entre o passado e o futuro aumenta; a diferença entre experiência e expectativa é sempre superada, e de forma cada vez mais rápida, para que possa continuar viva e atuante.

Basta de exemplos. Com o conceito histórico da aceleração, passamos a dispor de uma categoria histórica do conhecimento que é adequada para se revisar o progresso como conceito apenas otimizador (em inglês "*improvement*", em francês "*perfectionnement*").

Disso não se falará mais aqui. Nossa tese dizia que, na modernidade, a diferença entre experiência e expectativa não pára de crescer, ou melhor, que a modernidade só pôde ser concebida como um novo tempo depois que as expectativas se distanciaram de todas as experiências anteriores. Esta diferença, como vimos, encontrou sua expressão na "história em si" e sua qualidade específica de tempo moderno no conceito de "progresso".

Para mostrar a riqueza de nossas duas categorias de conhecimento, esboçaremos, para encerrar, mais dois campos semânticos que não estão diretamente relacionados com o tempo histórico, como acontecia com os termos "progresso" e "história". Com isto veremos que a classificação dos conceitos sociais e políticos pelas categorias "expectativa" e "experiência" oferece, não obstante, uma chave para mostrar o tempo histórico em mutação. Os exemplos são provenientes da topologia constitucional.

Mencionaremos, em primeiro lugar, o uso semântico alemão, voltado para formas federativas de organização que correspondem às situações da vida humana e de toda política. O fenômeno da unificação, que no final da Idade Média se desenvolveu muito entre os estamentos, levou

com o correr do tempo à expressão "federação" ["*Bund*"],[27] fácil de ser memorizada. Só se chegou a esta expressão — que ia além da terminologia latina — depois que as frágeis fórmulas de unificação puderam alcançar um êxito limitado, mas capaz de ser repetido. O que de início se jurava apenas verbalmente, isto é, os pactos individuais com que se associavam, se comprometiam ou se reuniam mutuamente pessoas por determinados prazos, foi por um efeito retroativo conceitualizado como "federação" [*Bund*]. Um "tratado" [*Bündnis*] isolado ainda tinha o significado primário de um conceito em via de realizar-se, ao passo que a "federação" podia abranger uma situação institucionalizada. Isto se mostra, por exemplo, pelo deslocamento do sujeito da ação, quando em lugar das "cidades da federação" [*Städte des Bundes*] se passa a falar da "federação das cidades" [*Bund der Städte*]. O verdadeiro sujeito da ação está oculto no genitivo. Enquanto a "federação das cidades" ainda destacava os membros individuais, "as cidades da federação" organizavam-se em uma unidade de ação mais ampla, isto é, na "federação".

Assim, por um efeito retroativo, as múltiplas alianças ou pactos se consolidaram em um singular coletivo. A federação retomava uma experiência já feita, resumindo-a em um conceito único. Trata-se, pois, de um conceito que registra e classifica experiências, um conceito saturado de uma realidade passada, que no âmbito das ações políticas podia ser encaminhado para o futuro e continuar sendo usado.

Coisas semelhantes podem ser mostradas em numerosas expressões da terminologia jurídica e constitucional do final da Idade Média e início da Modernidade. É verdade que não nos é lícito interpretar seus significados de forma demasiadamente sistemática, dando-lhes com isso uma cobertura teórica. Mas, no que diz respeito à sua classificação temporal, pode-se perfeitamente dizer que se trata de conceitos da experiência que se alimentavam de um passado presente.

Muito diferente é a tensão temporal de três conceitos de federação que só foram criados no final do antigo *Reich*: a federação de estados [*Staatenbund*], o estado federal [*Bundesstaat*] e a república federal [*Bundesrepublik*]. Criadas por volta de 1800, de início as três expressões são neologismos. A "república federal" de Johannes von Müller certamente se apoiou na "*république fédérative*" de Montesquieu.[28] Mas os três neologismos não se baseavam exclusivamente na experiência. Tinham como objetivo levar determinadas formas de organização federal que existiam no antigo *Reich* a um conceito que pudesse ser posto em prática no fu-

turo. Trata-se de conceitos que não podiam ser derivados da constituição do *Reich*, mas que dela extraíam determinados modelos para colocá-los em prática como possível experiência futura. Mesmo não sendo mais possível conceber o Sacro Império Romano a partir do imperador [*Kaiser*] e da dieta imperial [*Reichstag*], pelo menos podiam ser garantidas para o novo século as vantagens das formas federativas de constituição dos estados semi-soberanos, não se tolerando nenhum estado absoluto ou revolucionário. É verdade que com este recurso às experiências do antigo *Reich* a futura constituição da federação alemã é antecipada, mesmo que sua realidade ainda não pudesse ser percebida. Mas na organização do *Reich* se tornaram visíveis estruturas de longa duração, que como possibilidades futuras já eram objeto da experiência. Esses conceitos, precisamente porque tratavam de experiências imprecisas e ocultas, continham um potencial de prognósticos que criava um novo horizonte de expectativa. Não se trata mais, portanto, de conceitos que classificam experiências, mas sim de conceitos que criam experiências.

Com uma terceira expressão nós somos inteiramente transportados para a dimensão do futuro. Trata-se da expressão "federação dos povos" [*Völkerbund*], criada por Kant para transferir o que até então era esperado como o reino de Deus na Terra para uma determinação dos fins morais e políticos. O conceito, a rigor, se converte em uma antecipação. Kant, como vimos, esperava que no futuro viesse a se tornar realidade uma federação republicana de povos, organizada por eles mesmos em seqüências temporais cada vez mais breves, isto é, com uma aceleração crescente. Planos de federação supranacionais já haviam sido projetados antes, mas não um esquema de organização global cuja realização fosse uma exigência da razão prática. A "federação de povos" era um conceito de pura expectativa, ao qual não correspondia nenhuma experiência anterior.

O indicador de temporalidade que está contido na tensão, antropologicamente preexistente, entre experiência e expectativa nos proporciona um parâmetro que permite ver nos conceitos constitucionais o nascimento da Modernidade. Quando nos interrogamos por suas extensões temporais, a expressão dos conceitos constitucionais no nível da língua revela uma separação consciente entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Superar esta separação passa a ser tarefa da ação política.

Isto se manifesta com maior clareza em uma segunda série de exemplos. Por volta de 1800, as três formas aristotélicas de governo — monarquia, aristocracia, democracia —, que em suas formas puras, mistas ou decadentes ainda eram suficientes para organizar experiências políticas, se modificam do ponto de vista da filosofia da história. Os três tipos de organização são submetidos a uma alternativa forçada — "despotismo ou república" —, na qual os conceitos alternativos contêm um indicador temporal. Distanciando-se do despotismo do passado, o caminho histórico levaria à república do futuro. O antigo conceito político da *res publica* [coisa pública], que até então podia envolver todas as formas de governo, adquire um caráter restrito de exclusividade, porém relacionado com o futuro. Esta mudança, aqui descrita de forma abreviada, desde muito tempo já havia sido encaminhada teoricamente. O resultado se torna palpável na época da Revolução Francesa. O conceito utilizado historicamente ou teoricamente, de qualquer modo um conceito saturado de experiência, é convertido em um conceito de expectativa. Esta mudança de perspectiva também pode ser mostrada exemplarmente em Kant.[29] Para ele a "república" era uma finalidade que podia ser deduzida da razão prática, e à qual o homem desde sempre aspirou. Para o caminho que haveria de levar a isto, Kant empregou a nova expressão "republicanismo". O republicanismo indicava o princípio do movimento histórico, e impulsioná-lo era um mandamento da ação política. Qualquer que seja a constituição hoje em vigor, o que importa, a longo prazo, é substituir a dominação do homem sobre o homem pela dominação das leis, isto é, tornar realidade a república.

O "republicanismo" foi, portanto, um conceito de movimento, que no espaço da ação política permitiu realizar aquilo que o "progresso" prometeu cumprir na história como um todo. O antigo conceito da "república", que chamava a atenção para uma situação, se transformava em *telos*, em objetivo, ao mesmo tempo que — com auxílio do sufixo "ismo" — se temporalizava em um conceito de movimento. Servia para antecipar teoricamente o movimento histórico e influenciá-lo praticamente. A diferença temporal entre todas as formas de governo até então conhecidas e a futura constituição, por todos esperada e desejada, foi posta sob um conceito que influiu diretamente no acontecer político.

Com isso fica circunscrita a estrutura temporal de um conceito, estrutura que volta a aparecer em numerosos conceitos subseqüentes e cujas perspectivas futuras se busca desde então alcançar ou superar. Ao "republicanismo" seguiu-se o "democratismo", o "liberalismo", o "socialismo", o "comunismo", o "fascismo", para ficarmos apenas com as ex-

pressões particularmente marcantes. Ao serem criadas, tais expressões possuíam pouco ou nenhum conteúdo de experiência, e de qualquer forma não possuíam o conteúdo a que se aspirava no momento em que o conceito havia sido criado. À medida que iam sendo realizados constitucionalmente, surgiram com naturalidade numerosas experiências antigas, elementos já contidos nos conceitos aristotélicos de organização. Mas os conceitos de movimento se diferenciam da topologia antiga por sua finalidade e por sua função. Enquanto o uso lingüístico aristotélico, que havia posto em circulação os três tipos de organização, suas formas mistas e decadentes, apontava para possibilidades finitas de auto-organização humana, de modo que podiam ser historicamente deduzidos um do outro, os mencionados conceitos de movimento tinham por tarefa descobrir um futuro novo. Em vez de analisar uma possibilidade finitamente limitada de presumidas oportunidades de organização, eles precisavam ajudar a criar novas situações constitucionais.

Do ponto de vista da história social, trata-se de expressões que reagem ao desafio de uma sociedade em via de transformação técnica e industrial. Elas servem para ordenar sob novos lemas as massas que deixavam para trás as sociedades estamentais; delas faziam parte interesses sociais, bem como diagnósticos científicos e políticos. Por isso servem de slogans para a formação de partidos. Desde então, o conjunto do campo lingüístico sociopolítico é levado pela tensão progressivamente aberta entre experiência e expectativa.

Continua sendo comum a todos os conceitos de movimento a produção compensatória que realizam. Quanto menor o conteúdo de experiência, tanto maior a expectativa que se extrai dele. *Quanto menor a experiência tanto maior a expectativa* — eis uma fórmula para a estrutura temporal da modernidade, conceitualizada pelo "progresso". Isso foi plausível enquanto as experiências anteriores não eram suficientes para fundamentar as expectativas geradas por um mundo que se transformava tecnicamente. Mas, depois de haverem nascido de uma revolução, quando os projetos políticos correspondentes se transformam em realidade, as velhas expectativas se desgastam nas novas experiências. Isso vale para o republicanismo, o democratismo e o liberalismo, na medida em que a história permite atualmente emitir um juízo. Pode-se presumir que continuará sendo válido para o socialismo e também para o comunismo, se este chegar a ser declarado como introduzido na história.

Poderia assim acontecer que uma antiga determinação relacional viesse a readquirir seus direitos: quanto maior a experiência, tanto mais cautelosa, mas também tanto mais aberta a expectativa. Para além de qualquer ênfase, ter-se-ia então alcançado o final da "modernidade", no sentido de progresso otimizante.

A aplicação histórica de nossas duas categorias meta-históricas forneceu uma chave para reconhecermos o tempo histórico, particularmente o nascimento daquilo que recebeu o nome de modernidade, como algo diferente dos tempos anteriores. Com isso, ao mesmo tempo ficou claro que nossa suposição antropológica, isto é, a assimetria entre experiência e expectativa, era um produto específico daquela época de brusca transformação em que essa assimetria foi interpretada como progresso. Nossas categorias, na verdade, oferecem algo mais do que um modelo de explicação para a gênese de uma história progressiva, que foi conceitualizada pela primeira vez sob a forma de "tempos modernos".

Elas nos remetem também à parcialidade das interpretações progressivas. Pois evidentemente só se pode reunir experiências porque — como experiências — elas podem ser repetidas. Portanto, também devem existir estruturas da história, estruturas formais e de longo prazo, que sempre de novo nos permitam reunir experiências. Mas então também deve ser possível superar a diferença entre experiência e expectativa, a ponto de a história poder novamente ser ensinada. A História só poderá reconhecer o que está em contínua mudança e o que é novo se souber qual é a fonte onde as estruturas duradouras se ocultam. Também estas precisam ser buscadas e investigadas, se quisermos que as experiências históricas sejam traduzidas para uma ciência da história.

Tradução de Carlos Almeida Pereira

NOTAS

Prefácio

1. J. G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), Berlim, 1955, p. 68.

Capítulo 1

1. M. Lutero, *Tischreden, in Werkausgabe*, Weimar, 1913, t. II, p. 678. Sobre Altdorfer, cf. também: E. Buchner, *Albrecht Altdorfer und sein Kreis, Katalog*, Munique, 1938, e *Die Alexanderschlacht*, Stuttgart, 1956; K. Oettinger, *Altdorfer-Studien*, Nuremberg, 1959; A. Altdorfer, *Graphik*, org. F. Winziger, Munique, 1963. Cf. também G. Goldberg, "Die ursprüngliche Schrifttafel der Alexanderschlacht Albrecht Altdorfers", *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3ª série, 19, 1968, p. 121-126; F. Winzinger, "Bemerkungen zur Alexanderschlacht Albrecht Altdorfers", *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 31, 1968, p. 233-237; K. Martin, *Die Alexanderschlacht von Albrecht Altdorfer*, Munique, 1969; sobre mais análises do quadro, cf. também J. Harnest, "Zur Perspektive in Albrecht Altdorfers Alexanderschlacht", *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, Nuremberg, 1977, p. 67-77 (com bibliografia).
2. M. Lutero, *Werkausgabe, op. cit.*, p. 2756b (complemento).
3. M. Robespierre, *Oeuvres complètes*, org. M. Bouloiseau, Paris, 1958, t. IX, p. 495. Cf. p. 69 desta edição.
4. Agostinho, *De Civitate Dei* XVIII, c. 53 e XX, c. 7.
5. M. Lutero, *Tischreden, op. cit.*, p. 6893.
6. Zeumer, *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung*, Tübingen, 1913, p. 346 *et seq.*
7. *Apud* R. Schnur, "Die Französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts", *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlim, 1959, p. 186.
8. H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Amsterdam, 1670, p. 389, 398 (II, 22, §15).
9. Cf. nesta edição p. 267 *et seq.*
10. Sobre o parágrafo anterior, cf. H. Grundmann, "Die Papstprophetien des Mittelalters", *Archiv für Kulturgeschichte*, 19 (1), p. 77-138; A. Hübscher, *Die große Weissagung*, Munique, 1952; A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen, 1960; W. E. Peuckert, *Die große Wende*, Darmstadt, 1966, 2 v.; R. Taylor, *The Political Prophecy in England*, Nova York, 1911; e fundamental para a Inglaterra, K. Thomas, *Religion and the Decline of Magie*, Nova York, 1971.
11. F. Guicciardini, *Ricordi*, Bari, 1935, t. II, p. 58, 114, *apud* E. Grassi, *Das politische Erbe der Renaissance*, Berna, 1946, p. 36 *et seq.*
12. Richelieu, *Testament politique*, org. A. e L. Noël, Paris, 1947, p. 334.
13. G. W. Leibniz, "Brief an Coste, 19.12.1707", *in Deutsche Schriften*, org. Guhrauer, 1838, t. II, 48 *et seq.*
14. D. Hume, *Essays in Theory of Politics*, I, 7, org. F. Watkins, Edimburgo, 1951, p. 162.
15. Barozzi e Berchet, *Relazioni degli ambasciatori Veneti nel secolo decimosetimo*, série II: *Francia*, Veneza, 1859, II. Cf. B. Nani, *Ein Venezianischer Gesandschaftsbericht*, org. A. von Schleinitz, Leipzig, 1920, p. 61, 72.
16. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 90, *in Gesammelte Werke*, Leipzig, 1858, t. IX, p. 423.
17. G. T. F. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genebra, 1780, t. IV, p. 488 *et seq.* Herbert Dieck-

mann indicou na *Revue d'Histoire litteraire de la France*, 1951, p. 431, a comprovação dessas passagens nos manuscritos de Diderot. Cf. Diderot, *Oeuvres politiques*, Paris, 1963, introd. P. Vernière, p. xxxiii.

18. Conversa em Erfurt em 9 de outubro de 1808. C. M. Talleyrand, *Mémoires*, org. Duque de Broglie, Paris, 1891, t. I.

Capítulo 2

1. F. von Raumer, *Erinnerungen*, Leipzig, 1861, t. I, p. 118.
2. J. H. Zedler, *Großes Vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle e Leipzig, t. XIII, p. 281 *et seq.*
3. Diodoro, *Bibliotheca Historica*, org. F. Vogel, Leipzig, 1883, t. I, c. 1.
4. H. Friedrich, *Montaigne*, Berna, 1949, p. 246 *et seq.*; J. Bodin, *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, Paris, 1572, cap. 3.
5. "A história é o poço inesgotável do qual a água do exemplo jorra, a fim de lavar suas mazelas [*Unflat*]". Expressão recolhida por K. F. Wander em sua *Deutsches Sprichwörterlexikon*, Leipzig, 1867, t. I, col. 1593, a partir da obra de Jassoy, *Welt und Zeit*, 1816-1819, t. V, p. 338, 166; também t. III, p. 80.
6. Políbio, *Historiai*, XII, c. 25b; I, c. 35 *passim*. Cf. também M. Gelzer, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1963, t. III, p. 115, 175 *et seq.*; A. Toynbee, *Greek Historical Thought*, Nova York, 1952.
7. Cícero, *De Oratore*, II, c. 9, c. 36 e c. 12, c. 51.
8. Cícero, *De Divinatione*, I, 50. Cf. também K. Keuck, *Historia, Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, tese, Münster, 1934.
9. Manitius, *Geschichte der Literatur des lateinischen Mittelalters*, Munique, 1911, p. 478 *et seq.*; Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig e Berlim, 1908; Philippson, "Cicero, Philosophische Schriften", *in* Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie*, VII A, col. 1104-1192.
10. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, t. I, p. 174 *et seq.*
11. Isidoro de Sevilha, *Etymologiarium sive originum libri XX*, org. W. M. Lindsay, Oxford, 1957, 2 v., cf. I, 43: *"Historiae gentium non inpediunt legentibus in his quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt"* [As histórias das nações não confundem os leitores naquilo que elas dizem de útil. Pois muitos sábios, para instrução dos presentes, acrescentaram às histórias as ações passadas dos homens]. Cf. também H. Friedrich, que ressalta que Gregório o Grande admitiu expressamente novamente *exempla* [exemplos] pagãos (*Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie*, Frankfurt, 1942, p. 36).
12. Bedae, *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, org. A. Holder, Freiburg e Tübingen, 1882, Proöm.: "*Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur; seu mala commemoret de pravis, nihilominus religiosus ac pius auditor sive lector devitando, quod noxium est et perversum, ipse sollertius ad exsequanda ea, quae bona ac digna esse cognoverit, accenditur*" [Pois quando a história relata coisas boas dos bons, o ouvinte solícito é instigado a imitar o bem, e quando lembra as coisas más dos maus, mesmo assim o pio e religioso ouvinte e leitor é estimulado a evitar o que é prejudicial e perverso, e com maior estímulo é impelido a realizar as coisas que percebe serem dignas]. Cf. H. Beumann, "Widukind von Korvey als Geschichtsschreiber", e H. Grundmann, "Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauung", *in Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, p. 143 *et seq.*, 430 *et seq.*

13. Cf. a confirmação em A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen, 1960, p. 21 *et seq.*, 142. Sobre Lutero, cf. H. Zahrnt, *Luther deutet Geschichte*, Munique, 1952, p. 16 *et seq.*, com várias passagens que confirmam a idéia.
14. N. Maquiavel, *Discorsi*, org. G. Procacci, Milão, 1960, Livro I, Proemio, p. 123 *et seq.*
15. J. Bodin, *La Methode de l'histoire*, trad. francesa P. Mesnard, Paris, 1941, t. XXXVIII, p. 14, 30, 139 *passim*.
16. Cf. as diversas edições *do Lexicon Juridicum* de J. Kahl: "*Historia propria earum rerum, quibus gerendis interfuit is, qui enarrat (...) Historias autem rerum gestarum ab initio mundi, Deus optimus Maximus ob eam rem describi voluit, ut exemplis tandem omnium seculorum ob oculos novis formam exponeret, secundum quam delabascente Reipublicae statu feliciter reparando deliberaremus*" [A história própria daquelas coisas de que o narrador participou (...) Mas as histórias das coisas realizadas desde o começo do mundo, o bom e grande Deus quis que fossem descritas para mais tarde, pelos exemplos de todos os séculos, apresentar aos olhos dos novos a forma segundo a qual pudéssemos deliberar sobre a feliz recuperação da decadente República] (*apud* ed. de J. Stoer, 1615, p. 525). Cf. também G. A. Viperano, *De scribenda Historia*, Antuérpia, 1569: a tarefa do historiador seria "*res gestas narrare, quae sint agendarum exempla*" [narrar as coisas feitas que sirvam de exemplo para os agentes].
17. J. H. Alsted, *Scientiarum omnium Encyclopaediae*, 3ª ed., Lyon, 1649, 4 v., t. IV, livro 32: *Exhibens Historicam*, p. 25 *et seq.*: "*Historica est disciplina composita de bono practico obtinendo ex historia (...) Historia est theatrum universitatis rerum, speculum temporis, thesaurus demonstrationis, oculus sapientiae, speculum vanitatis, imbecillitatis et stultitiae, principium prudentiae, custos et praeco virtutum, testis malitiae ac improbitatis, vates veritatis, sapientiae metropolis, et thesaurus ad omnem posteritatem, seu ktema eis aei...*" [A "Histórica" é a disciplina composta pelo bem prático que se pode obter da história. (...) A história é o teatro da totalidade das coisas, o espelho do tempo, o tesouro da demonstração, o olho da sabedoria, e espelho da vida, ignorância e estultície, o princípio da prudência, o guarda e arauto das virtudes, a tese da malícia e da improbidade, o vate da verdade, a metrópole da sabedoria e um tesouro para toda a posteridade...].
18. Mably, *De l'étude de l'histoire*, Paris, 1778, cap. 1, onde se aconselha a leitura de Plutarco, de modo que o governante pudesse escolher seu modelo.
19. F. Wagner, *apud* P. Moraw, "Kaiser und Geschichtsschreiber um 1700", *in Welt als Geschichte*, 1963, t. II, p. 130.
20. *Apud* T. Schieder, *Deutscher Geist und ständische Freiheit*, Königsberg, 1940, p. 149.
21. *Apud* H. Haussherr, *Hardenberg, eine politische Biographie*, 1ª parte, org. K. E. Born, Colônia e Graz, 1963, p. 30 *et seq.*
22. A. de Wicquefort, cuja obra *L'Ambassadeur et ses fonctions* foi repetidamente editada desde 1682, defendia que "la principale estude de ceux qui pretendent se faire employer aux Ambassades, doit estre l'Histoire" [o principal estudo dos que pretendem trabalhar nas embaixadas deve ser a história] (Amsterdam, 1746, t. I, p. 80). Wicquefort designou ainda Tácito e Commynes como mestres do mesmo quilate para os diplomatas. Cf. também a introdução de Victor Pöschl às *Historien* de Tácito (ed. alemã, Stuttgart, 1959, t. VII *et seq.*). J. C. de Folard traduziu a *Histoire* de Polybe (Paris, 1727 *et seq.*), acrescentando a ela um comentário sobre conhecimen-

tos militares adequado à sua própria época, cujo significado foi tão apreciado por Frederico II que este mandou publicar um excerto, o qual foi por sua vez traduzido para o alemão (Leipzig, 1760).

23. Frederico o Grande, *Oeuvres*, Berlim, 1846, t. II, prefácio de 1746 para *Histoire de mon temps*, p. xiii *et seq*.
24. *Ibid*., p. 34 (*Histoire de mon temps*, ed. de 1775): "*Quiconque veut lire l'histoire avec application, s'appercevra que les mêmes scènes se reproduisent souvent, et qu'il n'y a qu'à y changer le nom des acteurs*" [Qualquer um que leia a história com atenção perceberá que as mesmas cenas se repetem muitas vezes e que se trata de apenas mudar o nome dos atores]. Cf. também G. Arnold, *Das Wahres Christentum Alten Testaments*, Frankfurt, 1707, p. 165: "No palco do mundo é encenada sempre a mesma comédia ou a mesma tragédia, o que muda são apenas os personagens." Friedrich extraiu daí a conclusão de que seria melhor buscar no esclarecimento dos espíritos a história das descobertas e o progresso (*ibid*.).
25. Frederico o Grande, *Oeuvres*, *op. cit*., t. IX, p. 166. O prognóstico foi extraído em 1770 como conseqüência do *Système de la Nature* de Holbach.
26. F. Guicciardini, *Ricordi*, org. R. Palmarochi, Bari, 1935, t. II, p. 58, 110, 114; t. I, p. 114 (*apud* ed. de E. Grassi, Berna, 1946, p. 34 *et seq*.). Cf. também Políbio, *Historia*, V, 75, 2 e XV, 27, 5.
27. B. Gracián, *Criticón*, trad. alemã H. Studniczka, Hamburgo, 1957, p. 179 *et seq*.
28. Frederico o Grande, *Oeuvres*, *op. cit*., t. V: *Historie de la Guerre de Sept Ans*, cap. 17, p. 233 (escrito em 17 dez. 1763): "*Car c'est là le propre de l'esprit humain, que les exemples ne corrigent personne; les sottises des pères sont perdus pour les enfants; il faut que chaque génération fasse les siennes*" [Pois é próprio do espírito humano que os exemplos não corrijam ninguém; as loucuras dos pais são perdidas pelas crianças; é preciso que cada geração faça as suas].
29. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, org. R. Stadelman, Pfullingen, 1949, p. 31. Cf. também K. Löwith, *Jacob Burckhardt*, Stuttgart, 1966, p. 19, 53, 94.
30. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, org. J. Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 156.
31. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 4ª parte, cap. 8, *in Oeuvres complètes*, org. J. P. Mayer, Paris, 1961, t. I, p. 336: "*Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée: je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres*" [Eu percorro os séculos até a mais remota Antigüidade; não percebo nada que pareça ao que há sob meus olhos. Se o passado não ilumina o futuro, o espírito marcha nas trevas]. Cf. também H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände*, Frankfurt, 1957, p. 102, e *Über die Revolution*, Munique, 1963, p. 70.
32. W. Heinsius, *Allgemeines Bücherlexikon (1700-1810)*, Leipzig, 1812, t. II, onde o declínio da *Historie* em favor da *Geschichte* pode ser lido nos títulos dos capítulos. Sobre o processo completo e detalhado, cf. R. Koselleck, "Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs", *in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (org. O. Brunner, W. Konze e R. Koselleck, 6 v., Stuttgart, 1972 *et seq*.), t. II, p. 647 *et seq*.
33. Sobre isso, cf. J. Hennig, "Die Geschichte des Wortes 'Geschichte' in Deutschland", *Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 16, 1938, p. 511 *et seq*.; H. Rupp e O. Köhler, "Historia-Geschichte", *Saeculum*, 2, 1951, p. 627 *et seq*.
34. J. G. Droysen, *Historik*, org. R. Hübner, Munique e Berlim, 1943, p. 325 (manuscrito de 1858), 357 (§ 83).

35. H. Luden, *Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik*, Jena, 1811, p. vii *et seq*. A expressão "a própria história" impede a comparação entre a fórmula de Luden e o velho *topos*, uma vez que o historiador deve permitir que apenas os fatos [*Tatsachen*] falem, deve comportar-se como um mero espelho ou como um pintor que reproduza a verdade nua — um motivo recorrente desde Luciano e desde a recepção de Luciano pela tradução latina de W. Pirckheimer (1514) e a tradução alemã de Wieland (1788) (cf. R. Reichardt, "Historik und Poetik in der deutschen und französischen Aufklärung", Staatsarbeit, Heidelberg, 1966, mimeo). Essa concepção do papel do historiador deve-se a uma ingênua teoria do conhecimento, segundo a qual era possível e desejável imitar os fatos históricos na representação. Cf., por exemplo, J. L. von Mosheim, *Versuch einer unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte*, 2ª ed., Göttingen, 1748, p. 42 *et seq*.: a história "deve pintar, embora sem cores. Isso significa que ela deve adornar o menos possível os fatos e as pessoas que ela representa por meio de comparações, imagens e floreados verbais. Tudo deve apontar e ser representado segundo seu estado na natureza, se é que permitem a expressão". Möser constrói aqui a ponte até Luden. Em seu prefácio a *Osnabrückische Geschichte* (1768, org. Abeken, Berlim, 1848, t. I, p. vii), defende que "na história, assim como em um quadro, apenas os fatos [*Tatsachen*] falam, de forma que as impressões, considerações e julgamentos fiquem a cargo de cada expectador".
36. Radowitz, *Ausgewählte Schriften*, Regensburg, s.d., t. II, p. 394.
37. Gustav von Mevissen, de 1837, também endereçado contra Hegel (*in* J. Hansen, *Ein rheinisches Lebensbild*, Berlim, 1906, t. I, p. 133). Uma forma incipiente dessa crítica encontra-se em Lichtenberg (*Gesammelte Werke*, Frankfurt, 1949, t. I, p. 279): "Muitos repetem com freqüência e sem maiores cuidados a oração que diz que a história é mestra da vida. Mas se indagarmos uma vez de onde vem a razão dos homens que se distinguiram por meio dela, veremos que eles a encontram nos próprios casos, ali onde estão os acontecimentos [*Begebenheiten*] e não lá onde eles são narrados." Lichtenberg retoma manifestadamente o velho *topos* segundo o qual seria melhor que os grandes homens escrevessem eles mesmos sua própria história, ao passo que Mevissen considera, de maneira conseqüente com seu pensamento, que também isso seria inútil, propondo em vez disso uma nova tarefa: "*die Geschichte der reflexion der Geschichte zu schreiben*" [escrever a história da reflexão sobre a história].
38. J. G. Droysen, *Historik*, *op. cit*., p. 354.
39. J. T. Jablonski, *Allgemeinen Lexicon der Künste und Wissenschaften*, 2ª ed., Königsberg e Leipzig, 1748, 2 v., t. I, col. 386.
40. Benecke, Müller, Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1866, t. II, 2, p. 115 *et seq*.
41. Na *Universallexikon*, de Zedler, não há registro ainda da palavra "*Geschichte*". Adelung, que registrou o desaparecimento de "*Historie*" em proveito de "*Geschichte*" com a finalidade de promovê-lo, escreveu, entre outras coisas: "A história [*Die Geschichte*], pl. e nom. sing. (...)" No uso costumeiro, a história constituiria "um todo determinado" e seria verdadeira, isto é, não inventada. 'A história desse homem é extraordinária, isto é, tudo o que ocorreu com ele, os acontecimentos de sua vida. Nesse sentido encontra-se o termo na forma coletiva e sem plural, uma forma única que contém diversos acontecimentos [*Begebenheiten*]" (*Versuch eines vollständigen Grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig, 1775, t. II, p. 600 *et seq*.).

42. *Allgemeinen deutschen Bibliothek*, org. F. Nicolai, Berlim e Stettin, 1778, t. XXXIV, p. 473. Resenha anônima sobre C. F. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, 3ª ed., Breslau, 1776.
43. F. de Fénelon, *Oeuvres complètes*, org. Saint-Sulpice, Paris, 1850, t. III, p. 639 *et seq.*, Projet d'un traité sur l'histoire, 1714: "*La principale perfection de l'historie consiste dans l'ordre et dans l'arrangement. Pour parvenir à ce bel ordre, l'historien doit embrasser et posséder tout son histoire; il doit la voir tout entière comme d'une seule vue. (...) Il faut en montrer l'unité*" [A principal perfeição da história consiste na ordem e na coordenação. Para chegar a essa bela ordem, o historiador deve abarcar e aseenhorar-se de toda sua história: deve vê-la inteira como uma só visão. (...) É preciso mostrar sua unidade]. Graças à gentil contribuição de H. R. Jauss, cf. seu "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität", *in Aspekte der Modernität*, org. H. Steffen, Göttingen, 1965, 173. No caso da Alemanha, cf. J. Möser, que, em seu *Patriotische Phantasien* de 1780 (Hamburgo, 1954, t. IV, p. 130 *et seq.*), esboçou um plano para uma história do império alemão: dever-se-ia atribuir à história "o ritmo e o poder da epopéia": "Enquanto não elevarmos o plano de nossa história à unidade, ela será sempre como a serpente, que, dilacerada em centenas de pedaços, leva consigo cada pedaço do seu corpo, pendurado ao outro através de um pouco de pele." Uma verdadeira história do império só poderia existir "na história natural de [sua] unidade".
44. Sobre isso, cf. M. Scheele, *Wissen und Glauben in der Geschichtswissenschaft*, Heidelberg, 1930 ("Beiträge zur Philologie", 13).
45. J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742. Chladenius distingue uma história em si, jamais totalmente cognoscível, de sua representação [*Vorstellung*]. A partir dessa discrepância constituir-se-iam os pontos de vista (§ 309), a obrigatoriedade da interpretação (§ 316) e da representação das histórias em imagens rejuvenescidas (§ 353). Cf. do mesmo autor, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752.
46. P. S. Jones, *A List of French Prose Fiction from 1700 to 1750*, tese, Universidade de Colúmbia, Nova York, 1939. Graças à gentil sugestão de H. Dieckmann e H. Singer (*Der deutsche Roman zwischen Barock und Rokoko*, Colônia e Graz, 1963), cujo índice de fontes para o período entre 1690 e 1750 indica muito mais "histórias" [*Geschichten*] do que romances. Para uma visão geral, cf. W. Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlim, 1963, p. 176 *passim*; e H. R. Jauss, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'* (introdução a *Parallèle des Anciens et des Modernes*, de Perrault, reimp. Munique, 1964).
47. Aristóteles, *De Arte poetica*, org. I. Bywater, Oxford, 1958, cap. 9, 1451b. Sobre Lessing, cf. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, org. von Rilla, Berlim, 1958, t. VIII, p. 12, ou *Hamburgische Dramaturgie*, 19ª peça (3 jul. 1767). A gradação tradicional da ciência histórica não impediu Lessing — tampouco os enciclopedistas — de abrir novos caminhos para a filosofia da história, mesmo quando ele não empregou para isso o conceito "*Geschichte*". Cf. também H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 105.
48. G. W. Leibniz, *Theodizee*, 2ª parte, 148-149, *in Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, org. C. J., Gerhardt, Leipzig, 1932, t. VI, p. 198.
49. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Neunter Satz, 1784, *in Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, t. VI, 1964, p. 47. Veja a antítese de Köster ("Historie", *in Teutsche Enzyklopädie...*, Frankfurt, t. XV, 1790, p. 652), anteriormente formulada pela Escola de Göttingen.

50. B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburgo, 1845, p. 41.
51. W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), *in Werke*, Darmstadt, t. I, 1960, p. 590 (*Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 41): "A história [*Geschichte*] não serve como exemplo a ser seguido ou a ser evitado, exemplos esses freqüentemente enganosos e não raro pouco instrutivos. Seu verdadeiro e incalculável proveito consiste antes em explicar e vivificar o sentido das ações no mundo real antes pela forma que os acontecimentos assumem do que por si própria".
52. J. von Müller, *Vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geschichten besonders der europäischen Menschheit*, Stuttgart e Tübingen, 1830, t. VI, p. 351. E. M. Arndt escreve uma passagem semelhante (*Der Bauernstand – politisch betrachtet*, Berlim, 1810, p. 109): "São poucos os ensinamentos que nós, burgueses, podemos extrair do passado (...) é apenas no sentido indicado pelo todo que se pode almejar a passagem do passado para o futuro; instruções, regras e exemplos considerados em sua singularidade pouca coisa significam, pois cada época trafega ininterruptamente ao lado de seu espírito peculiar".
53. L. von Ranke, *Sämtliche Werke*, 2ª ed., Leipzig, 1874, t. XXXIII, p. vi *et seq.*
54. L. von Ranke, *Historisch-Politische Zeitschrift*, Hamburgo, 1832, t. I, p. 375: "Muito freqüentemente acariciamos a pretensão de que vivemos uma situação inédita, que jamais ocorreu antes. Com presteza nos agarramos àquilo que nosso vizinho considera bom; raramente nos lembramos dos ensinamentos transmitidos pelos séculos passados (...). Deus não permitiu que não prestássemos nosso testemunho (...). O livro da história jaz aberto. Podemos descobrir por que as nações tornam-se grandes e por que elas vão a pique. Temos diante de nós os exemplos correspondentes do passado mais remoto, assim como das lembranças mais recentes."
55. Cf. por exemplo K. von Rotteck, *Allgemeine Weltgeschichte*, Brunswick (20ª ed.) e Nova York (1ª ed.), 1848, t. I, p. 42 *et seq.*, § 70 *et seq.*: "Nutzen der Geschichte".
56. Voltaire, *Philosophie de l'historie* (Amsterdam, 1765, sob o pseudônimo de Abbé Bazin; ed. crítica de J. H. Brumfitt, Genebra, 1963: *Studies on Voltaire and the 18th Century*, org. T. Bestermann, t. XXVIII); resenhado em 1767 por Gatterer na *Allgemeine historische Bibliothek*, Halle, t. I, p. 218; no ano seguinte, traduzida por J. J. Harder, *Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Herrn Abtes Bazin...*, Leipzig, 1768.
57. Sobre isso, cf. R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Londres, 1956, p. 70 *et seq.*, e H. M. G. Köster, *Über die Philosophie der Historie*, Gießen, 1775.
58. H. M. G. Köster (= Sigle I), "Historie, Philosophie der Historie", *in Teutschen Encyklopädie*, Frankfurt, 1790, t. XV, p. 666. Ainda em 1838, Julius Schaller escreveu nos *Hallischen Jahrbüchern*, 81, p. 641: "A história como representação dos acontecimentos é, em sua perfectibilidade, tão necessária quanto a filosofia da história."
59. Como quer que tenham sido agregados os sentidos teológicos dos acontecimentos terrenos à genealogia do conceito moderno de história, a história da salvação previu, como conceito, a desagregação da *historia sacra* e da *historia profana*, assim como o processo de autonomização e legitimação da "história em si" [*Geschichte an sich*]. Thomas Wizenman usou conscientemente de toda a gama de significados do conceito moderno de história ao conceber uma *História de Jesus* com o subtítulo *Zur Philosophie und Geschichte der Offenbarung* (Leipzig, 1789): "É chegado o momento de começarmos a tratar da história de Jesus não mais como um livro de máximas para servir à dogmática, mas sim como a elevada história da humanidade" (p. 67). Ainda: "Antes prefiro legitimar a filosofia a partir da história do que

a história a partir da filosofia. A história é a fonte a partir da qual tudo deve ser criado" (p. 55).

Seu mentor espiritual, Bengel, não pôde ainda (assim como Lessing) usar o conceito moderno de história, quando interpretou a seqüência do Apocalipse como um processo gradativo de crescente descoberta e conscientização, no qual os sentidos da história [*Geschichte*] factual e espiritual deveriam finalmente convergir em uma última e por fim verdadeira profecia (*Erklärte Offenbarung Johannis* (1740), org. Burk, Stuttgart, 1834). Com isso, impôs-se um modelo teológico da fenomenologia do espírito, o que levou Kant à seguinte observação, em *Streit der Fakultäten* (org. W. Weischedel, t. VI, p. 335): "É superstição acreditar que a crença na história [*Geschichtsglaube*] seja uma obrigação e que pertença à ordem da bem-aventurança". Somente depois de transcorrido o desenvolvimento completo da filosofia idealista da história é que J. C. K. von Hofmann pôde, na década de 1840, formular o conceito de uma história da salvação [*Heilsgeschichte*]. Cf. G. Weth, "Die Heilsgeschichte", *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, IV (2), 1931, e E. Benz, "Verheißung und Erfüllung, über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins", *in Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 54, 1935, p. 484 *et seq.*

60. Voltaire, "Histoire", *in Encyclopédie*, Lausanne e Berna, 1781, t. XVII, p. 555 *et seq.*: "Histoire naturelle, improprement dite histoire, et qui est une partie essentielle de la physique". Adelung, *Versuch eines vollständigen ... Wörterbuches..., op. cit.*, t. II, p. 601: "A palavra história [*Geschichte*] vem sendo usada de maneira bastante imprópria na expressão história natural [*Naturgeschichte*]." Sobre a historização do conceito de natureza, cf. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte* (1755), assim como sua observação literal em *Kritik der Urteilskraft*, § 82 (t. V, p. 549). Cf. também L. Oken, *Über den Wert der Naturgeschichte besonders für die Bildung der Deutschen*, Jena, 1818. No que se refere à expressão de Marx, de que a história seria a "verdadeira história natural do homem", cf. K. Löwith, "Vom Sinn der Geschichte", *in Sinn der Geschichte*, Munique, 1961, p. 43.
61. I. Kant, *Anthropologie* (1768), *in Werke*, org. W. Weischedel, *op. cit.*, t. VI, p. 503.
62. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, org. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955; 5ª ed., 1961.
63. R. Kornmann, *Die Sybille der Zeit aus der Vorzeit*, 2ª ed., Regensburg, 1814, t. I, p. 84.
64. Goethe e Reinhard, *Briefwechsel*, Frankfurt, 1957, p. 246.
65. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie (1751)*, org. E. Köhler, Hamburgo, 1955, p. 62.
66. F. Schiller, "Resignation", *in Sammelwerke*, org. Goedeke, Stuttgart, 1877, t. I, p. 46.
67. T. von Schön, *Aus den Papieren des Ministers ... Th. v. Schön*, Halle, 1875 *et seq.*, t. III, p. 239: "Quando não se toma o tempo tal e qual ele é, extraindo dali o que há de bom e favorecendo assim sua trajetória, o tempo se torna então punitivo" (extraído de *Woher und Wohin*, 1840).
68. Diderot, "Encyclopédie", *in Encyclopédie*, Lausanne e Berna, 1781, t. XII, p. 340 *et seq.*
69. Sieyès, *Was ist der dritte Stand?*, trad. alemã O. Brandt, Berlim, 1924, p. 13 ("Reflexion aus dem Nachlaß").
70. Mais tarde, Macaulay dirá que, na França, "onde o abismo de uma Grande Revolução separou o sistema novo do antigo", a história [*Historie*] anterior a 1789 poderia ser escrita de maneira proveitosa e destituída de preconceitos. "Porém, onde a história for considerada como um repositório de sentenças das quais depende o direito dos governos e dos povos, ali é praticamente impossível resistir ao impulso de

falsificação dos fatos." Segundo ele, na Inglaterra, os processos da Idade Média teriam permanecido válidos. Ia-se ao Parlamento menos para tomar decisões do que para "coletar e ordenar exemplos passados que se pudessem encontrar em nossas Atas" (*Die Geschichte Englands seit dem Regierungsantritt Jacobs II*, trad. alemã F. Bühlau, Leipzig, 1849, t. I, p. 23). "Com a Revolução, os franceses libertaram-se de sua história", anota em 1834 K. Rosenkranz (*Aus einem Tagebuch*, Leipzig, 1854, 199, *apud* H. Lübbe, *Archiv für Philologie*, 10/3-4, p. 203).
71. "Histoire", *in Nouveau dictionnaire historique*, 1791.
72. Malchus, Staatsrat des Königsreiches Westfalen am 14.7.1808, *apud* F. Timme, *Die inneren Zustände des Kurfürstentums Hannover 1806-1813*, Hanôver, 1893, t. II, p. 510.
73. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt 2, org. W. Weischedel, t. VI, p. 351.
74. H. Taine, *Die Entstehung des modernen Frankreich*, trad. alemã L. Katscher, Leipzig, 1893, III/2, p. 222. Cf. também J. G. Droysen, sobre o Princípio Monárquico de 1843: "Todas as ordens superiores fixam aquela que deve ser a tarefa da história [*Geschichte*], isto é, que transcorra" (*Das Zeitalter der Freiheitskriege*, Berlim, 1917, p. 256).
75. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6ª ed., Gotha, 1872, t. III, p. 271 (entre 1822 e 1825).
76. B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburgo, 1845, p. 41.
77. Cf. as *Tischrede* de Lutero, de setembro a novembro de 1532 (*in Werkausgabe*, Weimar, 1913, t. II, p. 636 *et seq.*, 2756b): segundo Melanchthon, o mundo duraria ainda quatrocentos anos. "*Sed Deus abbreviabit dies propter electos; dan die welt eileit davon, quia per hoc decennium fere novum saeculum fuit*" [Mas Deus abrevia esses dias por causa dos eleitos; pois o mundo se apressa, porque ao longo desta década foi quase um novo século]. Cf. também meu ensaio "Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?", *in Vortragsreihe der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, s.d.
78. Comparar com G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts, op. cit.*, § 90. Cf. M. Robespierre, "Sur la Constituition, 10 mai 1793", *in Oeuvres complètes*, org. M. Bouloiseau, Paris, 1958, t. IX, p. 495: "*Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer*" [Chegou o tempo de retornar aos seus verdadeiros destinos; os progressos da razão humana prepararam essa grande revolução, e sois vós, especialmente, que têm o dever de acelerá-la]. Cf. p. 25 desta edição. Para Kant a "paz perpétua" não é uma idéia vazia, "pois os tempos nos quais sucessos semelhantes ocorrem tornam-se cada vez mais curtos" (I. Kant, *Zum ewigen Frieden, op. cit.*, t. VI, p. 251).
79. Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leur rapport avec la révolution françoise*, ed. crítica de L. Louvet, Paris, 1861, p. 249. Cf. também H. R. Jauss, *in Aspekte der Modernität*, Göttingen, 1965, p. 170.
80. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt 7, *op. cit.*, t. VI, p. 361.
81. F. Ernst, "Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung", *in Die Welt als Geschichte. Zeitschrift für universalgeschichtliche Forschung*, 1957/3, p. 137 *et seq.*
82. Cf. a discussão entre Perthes, Rist e Poel durante o planejamento da "História dos Estados Europeus" depois de 1820 (*Friedrich Perthes' Leben, op. cit.*, t. III, p. 23 *et seq.*). Cf. também p. 181 e 292 desta edição.
83. J. G. Droysen, *Historik, op. cit.*, p. 300 *et seq.*

84. *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 1815, t. I, p. 4.
85. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, livro V, cap. 11, 7ª ed., Berlim, 1882, t. III, p. 477.
86. "A história pertence àquele grupo das ciências que não podem ser adquiridas diretamente por meio do ensino e da aprendizagem. Por isso ela é em parte muito fácil e em parte muito difícil" (T. Mommsen, *Rektoratsrede in Berlin* (1874), *in Reden und Aufsätze*, Berlim, 1905, p. 10).
87. *The Education of Henry Adams. An Autobiography*, Boston e Nova York, 1918, p. 497.

Capítulo 3

1. Sobre a história do termo e do conceito, cf. H. Arendt, *Über die Revolution*, Munique, 1963; K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar, 1955 (2ª ed., Frankfurt, 1969); R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg e Munique, 1959 (2ª ed. de bolso, Frankfurt, 1975) [ed. brasileira: *Crítica e crise*, Rio de Janeiro, Contraponto e Eduerj, 1999]; E. Rosenstock, "Revolution als politischer Begriff", *in Festgabe der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät in Breslau für Paul Heilborn*, Breslau, 1931; F. W. Seidler, "Die Geschichte des Wortes Revolution, ein Beitrag zur Revolutionsforschung", tese em filosofia, Munique, 1955.

   Nas páginas que se seguem deixamos de apresentar indicação bibliográfica [*Belegsammlung*] exaustiva em proveito do artigo publicado em *Geschichtliche Grundbegriffe*. Dentre a numerosa literatura surgida desde então, faremos referência aos seguintes estudos: R. Reichardt, *Reform und Revolution bei Condorcet, ein Beitrag zu späten Aufklärung in Frankreich*, Bonn, 1973 (*Pariser Historische Studien*, t. X); C. Dipper, *Politischer Reformismus und begrifflicher Wandel, eine Untersuchung des historisch-politischen Wortschatzes der Mailänder Aufklärung (1764-1796)*, Tübingen, 1976 (*Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom*, t. XLVII); K.-H. Bender, *Revolutionen, die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Franreich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, Munique, 1977; um resumo do estado da pesquisa sobre o assunto, assim como o tratamento de questões histórico-conceituais, encontram-se na obra de T. Schieder, org., *Revolution und Gesellschaft,Theorie und Praxis der Systemveranderung*, ed. Herderbücherei, 1973, com inúmeras indicações bibliográficas.
2. P. Quadroni, *Russia e Cina*, Milão, 1967.
3. B. Hauréau, "Révolution", *in Dictionnaire politique. Encyclopédie du Langage et de la Science politique*, org. Duclerc e Pagnerre, 7ª ed., Paris, 1868, p. 846 (1ª ed., 1842).
4. H. Ryffel, *Metabolé Politeion, der Wandel der Staatsverfassungen*, Berna, 1949.
5. Sobre o conceito de revolução em LeRoy e sua esperança, típica de uma incipiente consciência progressista, segundo a qual no futuro se poderia evitar uma repetição das formas decadentes, cf. Bender, *Revolutionen...*, *op. cit.*, p. 19-27.
6. T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, org. F. Tönnies, Londres, 1889, p. 204.
7. Sperander (F. Gladow), *A la Mode – Sprach der Teutschen oder compendieuses Hand-Lexicon...*, Nuremberg, 1728, p. 595 *et seq.*
8. L. S. Mercier, *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*, Londres, 1772, 328. A citação contém uma farpa bastante afiada. Mercier a explica da seguinte maneira: *"La plus hereuse de toutes [révolutions] a eu son point de maturité, et nous recoueillons les fruits [en 2440]"* [A mais feliz de todas as (revoluções) atingiu seu ponto de maturidade, e nós colhemos seus frutos (em 2440)]. Na observação, chama-se a atenção para o ano de publicação do livro: *"A certains Etats il est une époque qui devient nécessaire; époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté. C'est de la guerre civile que je*

parle" [Para certos Estados é uma época necessária; época terrível, sangrenta, mas que sinaliza a liberdade. É da guerra civil que falo].
9. C. M. Wieland, *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, *in Gesammelte Schriften*, ed. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1909, t. XV, p. 223.
10. R. Reichardt registra suas reservas quanto à eficácia desse modelo (*Reform und Revolution...*, *op. cit.*, p. 326); cf. também K.-H. Bender sob um ponto de vista diferente (*Revolutionen...*, *op. cit.*, p. 107 *et seq.*).
11. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livro IV, cap. 16, *in Philosophische Schriften*, org. H. H. Holz, t. 3/2, Darmstadt, 1961, p. 504.
12. Cf. p. 39 desta edição.
13. B. Hauréau, "Révolution", *in Dicionnaire politique...*, *op. cit.*, p. 846.
14. Cf. p. 58 desta edição.
15. *Dictionnaire de l'Académie Française*, nova ed., acrescida da tradução alemã de palavras por S. H. Catel, Berlim, 1800, suplemento ao t. I, p. 411.
16. No mesmo ano de 1794, A. F. C. Ferrand publicou em Londres suas *Considérations sur la révolution sociale* (262 p.).
17. K. Marx, *Kritische Randglossen...*, Paris, 1844, *in Marx-Engels Werke (MEW)*, 39 v. e 2 v. complementares, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlim, 1958-1971, t. I, p. 409.
18. H. Heine, "Französische Zustände" (art. IX, 16 jun. 1832), *Sämtliche Schriften*, org. K. Briegleb, Munique, 1976, t. V, p. 215.
19. M. Robespierre, "Discours du 18 Floréal an II" (17 mai 1794)", *in Les Orateurs de la Révolution Française*, org. R. Garaudy, Paris, 1940, p. 77.
20. K. W. Koppe, *Die Stimme eines preußischen Staatsbürgers in den wichtigsten Angelegenheiten dieser Zeit*, Colônia, 1815, p. 45.
21. K. H. L. Pölitz, "Die politischen Grundsätze der 'Bewegung' und der 'Stabilität', nach ihrem Verhältnisse zu den drei politischen Systemen der Revolution, der Reaction und der Reformen", *in Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst*, 1831, caderno 1, p. 534 *et seq.*: "O princípio do movimento pressupõe a existência de uma revolução anterior, exigindo, entretanto, que as transformações por ela provocadas no sistema político de um determinado Estado não se restrinjam apenas a esse evento e que a nova conformação do todo não se limite apenas a reformas gradualmente levadas à vida interior do Estado por meio da reflexão, prudência e força. O princípio do movimento quer, mais do que isso, eternizar essa revolução de fato, declarando-a, ao mesmo tempo, em estado de permanência, de modo que, pelo contínuo movimento de todas as forças provocadas e elevadas à sua máxima potência pela revolução, advenha o total 'renascimento' do conjunto da vida interior do Estado." Assim se reintroduz a velha metáfora circular.
22. Sobre Proudhon e Marx, cf. T. Schieder, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert", *in Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, Munique, 1958, p. 37, 54; cf. também H. A. Winkler, "Zum Verhältnis von bürgerlicher und proletarischer Revolution bei Marx und Engels", *in* H. U. Wehler, org., *Sozialgeschichte heute, Festschrift für Hans Rosenberg*, Göttingen, 1974 (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, t. XI), p. 326-353.
23. K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, *in MEW*, t. VII, 1951, p. 29 (prefácio).
24. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852)*, *in MEW*, t. VIII, 1969, p. 117.

25. K. Marx, *Die Klassenkämpfe...*, *op. cit.*, p. 89.
26. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Abschnitt II, 7, *in Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, t. VI, 1964, p. 361 *et seq.*
27. Condorcet, "Sur le sens du mot 'révolutionnaire'", *Journal d'Instruction Sociale*, 1 jun. 1793 (*Oeuvres*, org. A. Condorcet *et al.*, Paris, 1847-1849, t. XII, p. 615-623); cf. ainda R. Reichardt, *Reform und Revolution...*, *op. cit.*, p. 358.
28. F. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, *in Kritische Schriften*, org. W. Rasch, 2ª ed., Munique, 1964, p. 82.
29. W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842), org. B. Kaufhold, Berlim, 1955, p. 79.
30. F. J. Stahl, *Die Revolution und die constitutionelle Monachie*, Berlim, 1848 (2ª ed., 1849), p. 1.
31. L. von Ranke, "Tagebuchblätter, Unterhaltung mit Thiers 19.8.1841", *in Weltgeschichte*, org. A. Dove, 3ª ed., Leipzig, 1910, t. IV, p. 729, anexo.
32. A esse respeito, ver os comentários interessantes de H. Tetsch, in *Die permanente Revolution, Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution und zur Ideologiekritik* (*Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung*, t. XI), Opladen, 1973.

Capítulo 4

1. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850), reimpr. Darmstadt, 1959, 3 v., t. III, p. 194.
2. R. Kornmann, *Die Sybille der Zeit aus der Vorzeit*, 2ª ed., Regensburg, 1814, t. I.
3. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft der Geschichte*, Hamburgo, 1955, p. 19, 156. Cf. p. 55 desta edição. A constatação de Hegel, de que não se poderia aprender a partir da história, ao contrário do que pensaram muitos de seus contemporâneos, não se relaciona à aceleração da história. O "Weltgeist" uno em si mesmo desconhece qualquer aceleração de sua realização histórica.
4. A respeito de L. von Stein, cf. *Geschichte der sozialen Bewegung...*, *op. cit.*, t. I, p. 84, 146, 502, *passim.*
5. *Ibid.*, t. I, p. 65.
6. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6ª ed., Gotha, 1872, 3 v., t. II, p. 146 *et seq.*, *passim*, t. III, 23 *et seq.*, *passim.*
7. L. von Stein, *Die Municipalverfassung Frankreichs*, Leipzig, 1843, p. 68.
8. E.-W. Böckenförde, "Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat", *in Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1963.
9. L. von Stein, *System der Staatswissenschaft*, t. II: *Die Gesellschaftslehre*, Viena, 1856, *apud* K. G. Specht, *L. v. Stein, Begriff und Wesen der Gesellschaft*, Colônia e Opladen, 1956, p. 21.
10. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung...*, *op. cit.*, t. III, p. 216.
11. L. von Stein, "Zur preußischen Verfassungsfrage", *Deutsche Vierteljahrsschrift 1852*, reimpr. 1940 (cf. também C. Schmitt, "Die Stellung Lorenz von Stein in der Geschichte des 19. Jahrhunderts", *Schmollers Jahrbuch 1940*, p. 641 *et seq.*, reimpr. Darmstadt, 1961 (nossa referência).
12. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung...*, t. I, p. 139 *et seq.*
13. L. von Stein, "Verfassungsfrage", p. 24.
14. *Ibid.*, p. 36.
15. *Ibid.*, p. 4.

16. *Ibid.*, p. 35.
17. *Ibid.*, p. 30.
18. *Ibid.*, p. 12.
19. Cf. a documentação em meu livro, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, 2ª ed., Stuttgart, 1975, p. 258 *et seq.*, *passim.*
20. L. von Stein, "Verfassungsfrage", p. 14.
21. E. R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Stuttgart, 1963, t. III, 635.
22. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung...*, t. I, p. 149.
23. L. von Stein, "Verfassungsfrage", p. 23.
24. *Ibid.*, p. 21.
25. Para detalhes sobre o assunto, cf. meu livro, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, *op. cit.*
26. L. von Stein, "Verfassungsfrage", p. 35.

Capítulo 5

1. Epiteto, *Encheridion*, c. V.
2. As seguintes reflexões baseiam-se no trabalho de redação do dicionário *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, org. O. Brunner, W. Konze e R. Koselleck, Stuttgart, 6 v., cf. t. I, 1972. Para uma complementação dos pontos de vista seguintes, remetemos ao prefácio da mesma obra. Sobre a origem e o atual estado da pesquisa da história dos conceitos — não apenas como disciplina histórica — cf. H. G. Meier, "Begriffsgeschichte", *in* J. Ritter, org., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basiléia e Stuttgart, t. I, 1971, 788-808.
3. Uma elaboração precisa e fundamental sobre a semântica política pode ser encontrada na obra de Walter Dieckmann, *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg, 1969. Especialmente sobre método e teoria, cf. R. Koebner, "Semantics and historiography", *Cambridge Journal*, 7, 1953; M. A. Cattaneo, "Sprachanalyse und Politologie", *in* R. H. Schmidt, org., *Methoden der Politologie*, Darmstadt, 1967; L. Girard, "Histoire et lexicographie", *Annales*, 18, 1963 (comunicação de J. Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, Paris, 1962). Cf. também R. Koselleck, org., *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1978.
4. G. Winter, org., *Die Reorganisation des Preußischen Staates unter Stein und Hardenberg*, Leipzig, parte I, t. I, 1931, p. 316. Sobre as circunstâncias sociais e históricas da interpretação, cf. meu livro *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und sozialen Bewegung von 1791 bis 1848*, t. VII: *Industrielle Welt*, Stuttgart, 1967, p. 158, 190 *et seq.* e o excurso II sobre a determinação do conceito de cidadão do Estado e outros termos semelhantes.
5. F. Meusel, org., *Friedrich August Ludwig von der Marwitz*, Berlim, 1908-1913, 3 v., t. II, 1, p. 235 *et seq.* e t. II, 2, p. 43.
6. Cf. nesta edição p. 69 *et seq.*
7. N. Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt, 1965, p. 202 *et seq.*
8. A esse respeito, cf. E.-W. Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, t. I: *Schriften zur Verfassungsgeschichte*, Berlim, 1961.
9. M. Riedel, "Bürgerliche Gesellschaft", *in Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*
10. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg e Munique, 1965; H. Zabel, *Verweltlichung – Säkularisierung. Zur Geschichte eines Interpretationskategorie*, tese, Münster, 1968.

11. Cf. meu próprio artigo "Bund", *in Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. I, p. 582-671.
12. P.-L. Weinacht, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlim, 1968 (*Beiträge zur politischen Wissenschaft*, t. II).

Capítulo 6

1. Cf. nesta edição p. 48 *et seq.*
2. Agostinho, *De Doctrina christiana*, II, XXVIII, 44.
3. Platão, *Leg.*, 690 a-c.
4. Heródoto, *Hist.*, 3, 80-83.
5. A respeito, cf. G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationsstudie*, Berlim, 1932, assim como a resenha de H. G. Gadamer no *Deutsche Literaturzeitung*, 42, 1932, p. 1979 *et seq.*
6. Platão, *Leg.*, 691b, 692b.
7. Sobre isso, cf. A. Momigliano, "Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, nº especial 6, 1966, p. 12.
8. Como ponto de partida da discussão, cf. K. Weidauer, *Thukydides und die Hippokratischen Schriften. Der Einfluß der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerkes*, Heidelberg, 1954.
9. Agostinho, *Conf.*, II, 14-27.
10. Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 12.
11. *Ibid.*, IV, 14 *et seq.*
12. *Ibid.*, XIX, 5, 7.
13. Bossuet, *Discours de l'histoire universelle*, parte III: "Les Empires", Paris, s.d., cap. 1, 2, 9.
14. E. Gilson, *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain e Paris, 1952.
15. Bossuet, *Discours...*, parte II, cap. 15.
16. A. L. von Schlözer, *Weltgeschichte*, 3ª ed., Göttingen, 1785, parte I, § 36, p. 71 *et seq.*; I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, § 9. Satz. Cf. também p. 282 *et seq.* desta edição.

Capítulo 7

1. Agostinho, *De Doctrina christiana*, II, XXIX, 45.
2. G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, Berlim, 1916 (*Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*, t. XII), p. 29.
3. I. Kant, *Anthropologie* (1798), *in Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, t. VI, 1964, p. 503.
4. F. Braudel, O. Brunner, W. Conze; sobre a concepção historiográfica, cf. K.-G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munique, 1971, p. 100 *et seq.*
5. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, org. Faguet, Paris, 1951, cap. VIII, p. 475 [ed. brasileira: *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002].
6. A meu ver, existe aqui uma analogia entre o evento histórico e a obra de arte, a qual, da mesma forma, quando "se torna evento", contém ao mesmo tempo mais e menos do que suas antecessoras. O axioma da singularidade define-se, assim, por meio do "ao mesmo tempo, mais e menos". Isso não impede que um incontável número de circunstâncias prévias se integre efetivamente ao evento, de modo a permitir que ele adquira verossimilhança; encontramo-nos aqui no campo das condições estruturais, capazes de esclarecer, no âmbito da história da arte, algo como o estilo. No entanto, a analogia entre o evento histórico e a obra de arte permanece produtiva apenas enquanto ambos forem compreendidos no âmbito da perspectiva hermenêutica. Cf. a contribuição de H. R. Jauss, "Zur Analogie von literarischen und historischen Ereignis", *in* R. Koselleck e W. D. Stempel, org., *Geschichte: Ereignis und Erzählung*, Munique, 1973 ("Poetik und Hermeneutik" V). Todo evento histórico possui qualidades temporais, tanto em seu desenvolvimento quanto em sua recepção: duração, trajetórias, aceleração etc., qualidades ausentes na obra de arte, entendida como um constructo produzido por um ato único de criação. O estilo lingüístico que constitui a obra de arte, entendida separadamente da sua época de produção, conserva, justamente na comparação com o evento histórico, seu sentido inamovível. Ainda que toda história deva ser a história do efeito e da recepção, isso não quer dizer que tudo aquilo que produz efeito seja da mesma natureza.
7. Compare-se minha introdução à enciclopédia *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1972.
8. Cf. nesta edição p. 79 *et seq.*

Capítulo 8

1. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1948, p. 20.
2. E. H. Carr, *Was ist Geschichte?*, Stuttgart, 1963, p. 96 *et seq.*
3. Cf. os trabalhos na linha de Hugo Friedrich: K. Heitmann, *Fortuna und Virtus, eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Colônia e Graz, 1958 (*Studi Italiani*, org. E. Schalk e M. Marianelli, t. I) e H. Jansen (*in Kölner Romanistische Arbeitshefte*, N. F. Heft 9), assim como a antiga bibliografia ali apresentada. Cf. também F. P. Pickering, *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter*, Berlim, 1966 (*Grundlagen der Germanistik*, t. IV), p. 112 *et seq.* e E. Köhler, *Der literarische Zufall und die Notwendigkeit*, Munique, 1973.
4. Agostinho, *De Civitate Dei*, IV, 18.
5. O. von Freising, *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus*, org. W. Lammers, Darmstadt, 1960, p. 10, 92 (um caso raro, no qual se fala de uma Fortuna "mundana", e não do *fortuitis casibus*), 130, 210, 290, 446.
6. H. Löwe, "Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolinger Zeit", e H. Beumann, "Widukind von Korvei als Geschichtsschreiber und seine politische Gedankenwelt", *in* W. Lammers, org., *Geschichtsdenken und Geschchtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, p. 123, 133, 154.
7. Zincgref, *Emblematum Ethico-Politicorum Centuria*, Heidelberg, 1666, p. xciv, além do resumo da tradição no *Universallexikon* de J. H. Zedler, Halle e Leipzig, 1735, t. IX, c. 1545 *et seq.*
8. B. Gracián, *apud* H. Jansen *in Kölner Romanistische Arbeitshefte*, N. F. Heft 9, p. 191 *et seq.*
9. Boécio, *De Consolatione Philosophiae*, livro II, org. Gothein, Zürich, 1949, p. 80.
10. B. Gracián, *Criticón*, trad. alemã H. Studniczka, Hamburgo, 1957, p. 116.
11. Pascal, *Pensées*, org. C. M. Des Granges, Paris, 1948, p. 162 (p. 744 da edição de Brunschvicg).
12. Frederico o Grande, *Oeuvres*, Berlim, 1848, t. VIII, p. 151.
13. J. H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Oxford, 1958, p. 105 *et seq.*

14. C. Duclos, *Mémoires secrets sous la Régence*, *in Oeuvres complètes*, Paris, 1806, t. VI, livro I (ed. alemã: *Geheime Memoiren*, Berlim, 1792, t. I, p. 15).
15. Frederico o Grande, *Oeuvres*, t. VIII, p. 149; as demais citações foram todas extraídas do cap. 25 de seu *Antimaquiavel*.
16. *Ibid.*, p. 285.
17. J. W. von Archenholtz, *Geschichte des Siebenjährigen Krieges* (1791), Halle, s.d., p. 2 *et seq.*
18. *Ibid.*, p. 40 *et seq.*
19. Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum sive originum libri XX*, org. Lindsay, Oxford, 1957, 2 v., t. I, p. 40 *et seq.*
20. O argumento (não inconteste) de que a verossimilhança interna convence mais do que a própria realidade eleva o lugar da ficção em relação à história desde Aristóteles. Pois a ficção tem a ver com a possibilidade provável, não com o conteúdo factual. Archenholtz inverte essa linha de pensamento, que ele conheceu em Lessing, com o intuito de valorizar a história em relação à ficção por meio do argumento clássico da poética. Trata-se de uma das formas pelas quais foi possível valorizar a história em detrimento da ficção no século XVIII. Sobre isso, cf. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 96-105.
21. J. W. von Archenholtz, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 254.
22. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, org. Faguet, Paris, 1951, cap. XVIII, p. 475. A máxima de Montesquieu era bastante conhecida no século XVIII (cf. J. H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, *op. cit.*, p. 113). Archenholtz certamente a conhecia, pois ele constrói uma variação da frase de Montesquieu, afirmando que a história moderna não era capaz de fornecer exemplos, "que à manutenção ou à perda de uma única cidade estava associado o destino de toda uma monarquia" (J. W. von Archenholtz, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 342) e que, uma vez que a estratégia de Frederico estava baseada predominantemente na movimentação, ele pudera dar-se ao luxo de deixar Magdeburg, a mais importante de suas bases, relativamente permeável. Assim, não teria sido possível ao inimigo tomar uma decisão única que tivesse efeito sobre a guerra como um todo. Mais tarde, Ranke diria em seu "Aufsatz über die großen Mächte" (*Historisch-politische Zeitschrift*, t. II) que a Guerra dos Sete Anos teria se distinguido de todas as guerras anteriores entre Estados pelo fato de que, "durante tão longo tempo a existência da Prússia tinha estado em jogo a todo instante". Um único dia azarado teria levado à derrota. E à questão inversa, sobre quais teriam sido as causas comuns capazes de impedir a queda da Prússia, responde Ranke que Frederico não cedera à filosofia hedonista dos franceses. Frederico "era suas próprias regras; ele baseava-se na sua própria verdade". A "causa principal" era que Frederico "se mantivera moralmente correto". A despeito de se discutir sobre a justiça de tal observação, o fato é que se pode dizer que, para Ranke, a antítese entre causas gerais e acaso conflui no conceito de individualidade. Sobre a influência da divisão entre tendências gerais e acasos em Marx e Trotski, cf. E. H. Carr, *Was ist Geschichte?*, *op. cit.*, p. 99.
23. J. W. von Archenholtz, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 241.
24. *Ibid.*, p. 44, 98.
25. *Apud* E. H. Carr, *Was ist Geschichte?*, *op. cit.*, p. 98.
26. L. von Ranke, "Friedrich der Große", *in Allgemeine deutsche Biographie*.
27. J. W. von Archenholtz, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 350.
28. O quanto essa possibilidade de constituição natural do acaso foi abandonada na época moderna pode ser demonstrado pela morte de Rooselvelt, a qual foi comparada em 1945 pelos nacional-socialistas com a morte da czarina em 1762, a fim de buscar uma saída do ponto de vista histórico e ideológico para uma situação sem saída. A morte de Roosevelt não pôde influenciar a trajetória da Segunda Guerra Mundial. O papel do herói foi assim desnaturado, em proveito das estruturas históricas, as quais deixavam cada vez menos espaço para a velha Fortuna, não apenas em termos da representação da história, mas também *de facto*.

29. J. W. von Archenholtz, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 47, 174, 328, 350, *passim*.
30. W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* e *Über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte*, ambas org. Meiner, Leipzig, s.d., p. 24, 18.
31. H. G. Gadamer, "Kritische Rezension", *Philosophische Rundschau*, 18, 1971, p. 61.
32. G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, Abschnitt 13, *in Kleine Schriften zur Metaphysik*, org. H. H. Holz, Darmstadt, 1965, p. 86. Cf. também, do mesmo autor, *Theodizee*, § 36 *et seq.*, e *Monadologie*, § 31 *et seq.* Sobre a pré-história da teodicéia na perspectiva da eliminação do acaso, cf. o quinto livro de *De Consolatione Philosophiae*, de Boécio.
33. C. M. Wieland, *Über die Behauptung, daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachteilig sei*, *in Sämtliche Werke*, Leipzig, 1857, 29, 311.
34. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955, p. 29.
35. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, *in Schriften*, org. P. Kluckhohn e R. Samuel, 2ª ed., Stuttgart e Darmstadt, 1960, t. I, p. 259.
36. L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854), *in Geschichte und Politik*, org. Hoffmann, Stuttgart, 1942, p. 141.
37. J. G. Droysen, *Briefwechsel*, org. R. Hübner, Leipzig, 1929, t. II, p. 282.

Capítulo 9

1. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 2ª ed., Stuttgart e Göttingen, 1958, t. VII, p. 205.
2. Luciano, *Wie man Geschichte schreiben soll*, org. H. Homeyer, Munique, 1965, cap. 39, p. 114 *et seq.*; Cícero, *De Oratore*, XV, 62.
3. C. Weymann, "Sine ira et studio", *Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik*, 15, 1908, e J. Vogt, "Tacitus und die Unparteilichkeit des Historikers", *Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft*, 9, 1936.
4. Luciano, *Wie man Geschichte...*, *op. cit.*, cap. 51, p. 154.
5. G. J. Voss[ius], *Ars historica* (1623), 2ª ed., Lugdunum Bat., 1653, cap. V, p. 27.
6. J. S. Halle, "Geschichte", *in Kleine Encyklopädie* (trad. do francês), Berlim e Leipzig, 1779, t. I, p. 522. Cf. também R. Reichardt, "Historik und Poetik in der deutschen und französischen Aufklärung", Staatsarbeit, Heidelberg, 1966, mimeo.
7. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 47 *et seq.*
8. F. de Fénelon, Lettre à M. Dacier sur les occupations de l'Académie, *in Oeuvres complètes*, org. Saint-Sulpice, Paris, 1850, t. VI, p. 639.
9. J. C. Gottsched, *Versuch einer cristischen Dichtkunst*, 3ª ed., Leipzig, 1742, p. 354.
10. L. von Ranke, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig e Berlim, 1824, p. 28.
11. H. Blumenberg, *Paradigmen...*, *op. cit.*, p. 55.
12. L. von Ranke, *Englische Geschichte*, Berlim, 1860, t. II, p. 3 (introdução ao livro V).
13. Luciano, *Wie man Geschichte...*, *op. cit.*, cap. 41, p. 148.
14. L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, *in Sämtliche Werke*, 2ª ed., Leipzig, t. XXXIII/XXXIV, 1874, p. vii (introdução à 1ª edição de 1824).
15. *Apud* J. Vogt, "Tacitus...", *art. cit.*, p. 1.

16. G. G. Gervinus, *Grundzüge der Historik*, Leipzig, 1837, p. 93 *et seq.*
17. L. von Ranke, *Einleitung zu den Analekten der Englischen Geschichte, in Sämtlichen Werke*, 3ª ed., Leipzig, 1879, t. XXI, p. 114.
18. L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 6ª ed., Leipzig, t. I, 1881, p. x (prefácio).
19. "Geschichte", *in* O. Brunner, W. Konze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, t. II, 1975, p. 597 *et seq.*: "Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs".
20. A respeito, cf. F. Ernst, "Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung", *Die Welt als Geschichte*, 17, 1957.
21. J. A. Comenius, *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* (1623), trad. alemã Z. Baudnik, org. P. Kohout, Lucerna e Frankfurt, 1970, p. 105 *et seq.*
22. J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Halle e Leipzig, t. XIII, 1735, p. 286, *apud* Famianus Strada (1572-1649).
23. As comprovações que se seguem não pretendem oferecer uma cronologia absoluta dos argumentos, uma vez que estes se articulam de maneira distinta, conforme as diferentes nações e línguas nacionais.
24. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752, especialmente cap. 11: "Von alten und ausländischen Geschichten", e cap. 12: "Von zukünftigen Dingen".
25. J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742 (reimpr., org. L. Geldsetzer, Düsseldorf, 1969, p. 185 *et seq.*), e *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, p. 74 *et seq.*, 152, *passim.*
26. J. M. Chladenius, *Einleitung...*, p. 188 *et seq.* e *Geschichtswissenschaft...*, p. 100 *et seq.*
27. J. M. Chladenius, *Geschichtswissenschaft...*, p. 127.
28. *Ibid.*, cap. 6 e 7.
29. J. M. Chladenius, *Einleitung...*, p. 237.
30. J. M. Chladenius, *Geschichtswissenschaft...*, p. 166, 151.
31. *Ibid.*, p. 151 *et seq.*
32. F. G. Klopstock, *Die deutsche Gelehrtenrepublik, in Sämtliche Werke*, parte XII, Karlsruhe, 1828, p. 78 *et seq.*
33. F. de Fénelon, Lettre à l'Académie, *in Oeuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 638 *et seq.*: cap. "Projet d'un traité sur l'histoire".
34. T. Abbt, *Geschichte des menschlichen Geschlechts*, Halle, t. I, 1766, p. 219.
35. J. C. Gatterer, "Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtsschreibers oder der teutsche Livius", *Allgemeine historische Bibliothek*, Halle, t. V, 1768, p. 7.
36. J. G. Büsch, *Encyklopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften*, Hamburgo, 1775, p. 12.
37. A. L. von Schlözer, *Vorrede zu Abbé Mably, Von der Art, die Geschichte zu schreiben*, trad. alemã F. R. Salzmann, Estrasburgo, 1784, p. 7.
38. G. J. Planck, *Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs*, Leipzig, 1781, t. I, p. vii, e *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1795, t. II, p. 243.
39. J. A. Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis* (1740), org. J. C. F. Burk, Stuttgart, 1834.
40. J. S. Semler, *Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären*, Leipzig, 1787, p. 1 *et seq.*
41. J. S. Semler, *Versuch einer freiern theologischen Lehrart*, Halle, 1777, p. 9; *apud* P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg e Munique, 1967, t. II, p. 51.

42. J. S. Semler, *Neue Versuche..., op. cit.*, p. 3 *et seq.*
43. J. S. Semler, *Versuch..., op. cit.*, p. 33 *et seq.*, 8 *et seq.*
44. J. S. Semler, *Neue Versuche..., op. cit.*, p. 101 *et seq.*
45. J. W. von Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, in Werke*, org. E. Trunz, Hamburgo, t. XIV, 1960, p. 93.
46. F. Gentz, *Vorrede zu Mallet du Pan, Über die Französischen Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, Berlim, 1794, p. 20 *et seq.*
47. F. Schlegel, "Über Fox und dessen historischen Nachlaß" (1810), *in Kritische Ausgabe*, Munique, Paderborn e Viena, t. VII, 1966, p. 115 *et seq.*
48. F. Schlegel, "Über die neuere Geschichte. Vorlesungen 1810-11", *in ibid.*, p. 129.
49. F. Schlegel, "Über Fox ..., *art. cit.*, p. 116.
50. F. Schlegel, "Über die neuere Geschichte...", *art. cit.*, p. 129.
51. F. Schlegel, "Signatur des Zeitalters (1820-1823), *in Kritische Ausgabe, op. cit.*, t. VII, p. 519: "Simplesmente ouvir falar de um partido religioso, cristão e católico" desperta "vergonha e aflição íntimas".
52. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, org. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, p. 32.
53. G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, org. J. Hoffmeister, 3ª ed., Hamburgo, 1959, p. 282 *et seq.*, 135.
54. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6ª ed., Gotha, 1872, t. II, p. 240.
55. *Ibid.*, t. III, p. 24 *et seq.*
56. F. C. Dahlmann, *Die Politik*, 3ª ed., Leipzig, 1847, p. 291.
57. L. von Stein, *Die Municipalverfassung Frankreichs*, Leipzig, 1843, p. 68.
58. L. Feuerbach, *Todesgedanken* (1830), *in Werke*, org. W. Bolin e F. Jodl, 2ª ed., Stuttgart, t. I, 1960, p. 48.
59. G. G. Gervinus, *Grundzüge der Historik, op. cit.*, p. 92 *et seq.*
60. L. von Ranke, "Georg Gottfried Gervinus. Gedächtnisrede vom 27.9.1871", *Historische Zeitschrift*, 27, 1872, p. 142 *et seq.*
61. Daí se conclui que onde quer que os pressupostos teóricos sejam dados de forma político-partidária e não possam ser questionados criticamente, também os critérios de objetividade da interpretação das fontes não serão suficientes para praticar a história de maneira científica.

Capítulo 10

1. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2ª parte: "Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", *in Werke*, org. K. Vörlander, Leipzig, 1922, t. II, § 36.
2. R. J. Sattler, "Barbaren", *in Grundbegriffe der Geschichte*, Gütersloh, 1964, bibliografia p. 33-35.
3. J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins*, Leipzig, 1923, p. 1-13.
4. Heródoto, 2, 158, e J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren..., op. cit.*, p. 14.
5. Platão, *Polit.*, 262a.
6. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, org. R. Marx, Stuttgart, 1939, t. I, p. 284 *et seq.* Cf. também Platão, *Rep.*, 471b-e.
7. Platão, *Menex*, 245c.
8. Platão, *Menex*, 242g, e *Rep.*, 269b.
9. Aristóteles, *Pol.*, 1252b, 1327b.
10. Aristóteles, *NE*, 1145a.

11. Aristóteles, *Pol.*, 1252b, 1285a, 1329a, 1330a.
12. Platão, *Polit.*, 262a.
13. Aristóteles, *Pol.*, 1254b, 1327b.
14. J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, p. 16.
15. Aristóteles, *Pol.*, 1255a-b.
16. Aristóteles, *NE*, 1161b.
17. Cf. o conjunto de testemunhos de A. Rüstow, *in Ortsbestimmung der Gegenwart*, Erlenbach e Zurique, 1950, t. I, p. 84 *et seq.*
18. H. Nicolson, *Die Herren der Welt privat*, trad. alemã, Frankfurt, 1933, p. 174.
19. Tucídides, 1, 3; Platão, *Rep.*, 452d; Aristóteles, *Pol.*, 1257a, 1268b, 1269a, 1295a.
20. Tucídides, 1, 6, trad. alemã G. P. Landmann, Zurique e Stuttgart, 1960, p. 26.
21. Cícero, *De Rep.*, 1, 58.
22. J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, org. W. Kaegi, Stuttgart e Berlim, 1942, p. 4 — com reservas frente ao uso das palavras, porque "os conceitos são por demais variáveis. No fim, usar ou não usar a palavra [barbárie] é uma questão de nervos."
23. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, reimpr. Aalen, 1961, p. 4.
24. Diógenes, 6, 38, 63. Criticamente, W. W. Tarn, "Alexander the Great and the Unity of Mankind", *Proceedings of the British Academy*, t. XIX, 1933, p. 125. Em Diógenes a negação não aponta ainda — ao contrário da interpretação habitual — para uma comunidade abrangente. Cosmopolita seria uma "*horrible word, which he (Diogenes) coined and which was not used again for centuries*" [uma palavra horrível, cunhada por ele (Diógenes) e que não voltou a ser usada durante séculos].
25. J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, p. 34 *et seq.*
26. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, *op. cit.*, t. I, p. 296; J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, p. 55.
27. H. Naumann, "Der edle und der wilde Heide", *in Festgabe Gustav Ehrismann*, Berlim e Leipzig, 1925, p. 80-101.
28. R. Gonnard, *La Légende du bon sauvage*, Paris, 1946.
29. Plutarco, *Mor.*, 329d — contra Aristóteles, *Pol.*, 1254b.
30. M. Poblenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948, t. I, 153 *et seq.*
31. Diodoro, 2, 6-8.
32. W. W. Tarn, "Alexander the Great...", *art. cit.*, p. 135 *et seq.*
33. J. Bidez, *La Cité du monde et la cité du soleil chez les Stoiciens*, Paris, 1932; M. Hammond, *City-State and World-State in Greek and Roman Political Philosophy until Augustus*, Harvard, 1951.
34. Estobeu, *Floril.*, 4, 7, 61, *apud* W. W. Tarn, "Alexander the Great...", *art. cit.*, p. 128; M. Manilii, *Astronomicon*, org. A. E. Housman, Londres, 1903-1930, 5 v., t. V, p. 733 *et seq.*; Diodoro, 1, 1, 3; Epiteto, *Diatribai*, 2, 5, 4 (sobre *mimesis*).
35. Diminuindo o contraste, E. Gilson, *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain e Paris, 1952.
36. Cícero, *De Off.*, 1, 53 *et seq.* Cf. também J. Vogt, *Orbis Romanus. Zur Terminologie des römischen Imperialismus*, Tübingen, 1929.
37. Sêneca, *Ad Serenum de otio*, c. 31.
38. Marco Aurélio, *Comm.*, 6, 44; cf. também 3, 11.
39. Epiteto, *Diatribai*, 2, 5, 4.
40. *Ibid.*, 3, 13.
41. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970, p. 59 *et seq.* Cf. também a expressão de Tertuliano: os romanos, isto é, os não-cristãos (*Apol.*, 35, 9), e a interpretação de H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1960, p. 21 *et seq.*
42. Tertuliano, *Ad. Nat.*, 1, 8, *apud* J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, p. 145, 93.
43. Cícero, *De Rep.*, 1, 58.
44. J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, 60 *et seq.*
45. H. Conzelmann, "Heidenchristentum", *in Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., Tübingen, 1959, t. III, p. 128-141.
46. K. Barth, *Der Römerbrief*, 5ª ed., Zurique, 1954, p. 59.
47. Veja a expressão lingüística não paradoxal para a mesma situação em *I Cor.* 12, 13. Pelas idéias apresentadas aqui devo muito à colaboração de Jacob Taubes.
48. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurique, 1949, p. 200 *et seq.*
49. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theory*, Princeton, 1957; W. Berges, *Der Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.
50. J. Rupp, *L'Idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939; D. Hay, *Europe, the Emergence of an Idea*, Edimburgo, 1957.
51. J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren...*, *op. cit.*, p. 87-121, com numerosas citações diferenciadoras.
52. S. Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250*, tese, Heidelberg, 1932; reimpr. Darmstadt, s.d., p. 17 *et seq.*, 22; D. Hay, *Europe...*, *op. cit.*, *passim.*
53. Orígenes, *Celso*, 2, 14; 8, 72. Cf. também A. Miura-Stange, *Celsus und Origines*, Gießen, 1926, p. 43 *et seq.*
54. Agostinho, *De Civitate Dei*, XV, 18; XIX, 17.
55. *Ibid.*, XV, 17.
56. *Ibid.*, XIX, 13.
57. *Ibid.*, XV, 1.
58. *Ibid.*, XIX, 7-9.
59. Agostinho, *Epist.* 185, 11. Cf. também U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung...*, *op. cit.*, p. 297 *et seq.*
60. Agostinho, *De Civitate Dei*, XX, 19
61. *Ibid.*, I, 8.
62. *Ibid.*, I, 8 *et seq.*
63. J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, Londres, 1921.
64. Dawson, "St. Augustine and his Age", *in A Monument to St. Augustine*, Londres, 1930, p. 70 *et seq.*
65. R. Schäfer, "Wesen des Christentums", *in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, 1008 *et seq.* A mesma premissa da irreversibilidade do decurso histórico é compartilhada por B. Bauer, quando ele nega que o judeu possa emancipar-se como judeu ("Die Judenfrage", *in Deutsche Jahrbücher für Wissenschafl und Kunst*, 1842, p. 1093 *et seq.*).
66. *PL* 151, col. 578, *apud* D. Hay, *Europe...*, *op. cit.*, p. 30.
67. W. de Malmesbury, *RS* II, org. W. Stubbs, p. 394 *et seq.*, *apud* D. Hay, *Europe...*, *op. cit.*, p. 32.
68. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, seção 2, qu. 10, art. 8.

69. H. Kamen, *Die spanische Inquisition*, Munique, 1969, p. 41. A bula "Humani generis inimicus", do Papa Nicolau V, de 24 de setembro de 1449, volta-se (em vão) contra a divisão dos membros da Igreja Católica por critérios racistas.
70. Verso 1015 (graças à gentil lembrança de H. U. Gumbrecht).
71. D. Hay, *Europe...*, *op. cit.*, p. 29, 35; J. Rupp, *L'Idée de Chrétienté...*, *op. cit.*, p. 99 *et seq.*
72. D. Hay, *Europe...*, *op. cit.*, p. 14, 41 *et seq.*
73. S. Stein, *Die Ungläubigen...*, *op. cit.*, p. 24, 39; M. Villey, *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, 1942; A. Noyer-Weidner, "Farbrealität und Farbsymbolik in der 'Heidengeographie' des Rolandsliedes", *Rom. Forschungen*, 1969, p. 22-59.
74. H. Naumann, "Der... Heide", *art. cit.*, p. 80.
75. S. Stein, *Die Ungläubigen...*, *op. cit.*, p. 15.
76. Ambrósio, *Epist.*, 17; Migne, *PL*, t. XVI, Paris, 1880, p. 1002 *et seq.* Cf. também H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 2ª ed., Berlim, 1950, t. IV, p. 68; Agostinho, *De Civitate Dei*, V, 24.
77. Gregório VII, *Reg.* VIII, 21, *Biblioth. Rer. Germ.*, org. P. Jaffe, Berlim, 1865, t. II, p. 460. Cf. também J. N. Figgis, *The Political Aspects...*, *op. cit.*, p. 89.
78. I Jó, 4, 6; R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, org. C. Morris, Londres, 1954, t. I, p. 104 *et seq.*
79. Cícero, *De Off.*, I. 3, c. 28-32.
80. G. E. Lessing, *apud* W. Stammler, *Kleine Schriften zur Sprachgeschichte*, Berlim, 1954, p. 82, onde são apresentados outros testemunhos. Cf. também Lessing, *Minna von Barnhelm*: "Nein, es gibt keine völlige Unmenschen! Just, wir bleiben zusammen!" (1º ato, cena 8).
81. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2ª parte: "Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", *in Werke*, org. K. Vörlander, *op. cit.*, t. II, p. 320, § 36. A doutrina estóico-cristã das duas pessoas encontra continuidade — no tocante às fórmulas duais de linguagem — na antropologia filosófica de Kant, na qual o conceito de homem é duplicado: existe o homem empírico, que está sujeito a uma humanidade que lhe é inerente, e cuja imitação é um postulado da realização histórico-filosófica.
82. Agostinho, *Enarr. in Psalmos*, 68, 6.
83. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 3, Def. Art.
84. J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, t. VI, 1885, col. 2077 *et seq.*
85. *Moralische Wochenschrift "Der Mensch"*, t. IX, p. 356, *apud* W. Stammler, *Sprachgeschichte*, *op. cit.*
86. J. G. Herder, *Gesammelte Werke*, org. Suphan, t. IV, p. 365, *apud* W. Stammler, *ibid.*
87. A. von Kotzebue, *Theater*, Leipzig, 1840, t. I, p. 31.
88. A. Blumauer, *Gedichte*, 1782, t. I, p. 228.
89. Salzmann, *Carl von Carlsberg*, t. V, p. 316.
90. K. P. Moritz, *Anton Reiser*, 3, 220, *apud* W. Stammler, *Sprachgeschichte*, *op. cit.*
91. *Apud* W. Stammler, *ibid.*
92. J. J. Rousseau, *Émile*, 1, 3, *in Oeuvres complètes*, Paris, 1823, t. III, p. 348. E também, com mais testemunhos, R. Koselleck, *Kritik und Krise*, 2ª ed., Freiburg e Munique, 1969, p. 204 *et seq.*, 116 *et seq.*, *passim.*
93. Frederico o Grande, *Denkwürdigkeiten*, *in Die Werke Friedrichs des Großen*, org. G. B. Volz, Berlim, 1913, t. V, p. 51.

94. J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, org. S. V. Liljegren, Heidelberg, 1924, p. 83.
95. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6ª ed., Londres, 1790, 1ª parte, 3º parágrafo, 2º cap.
96. J. Boswell, *The Life of Dr. Samuel Johnson*, Londres e Glasgow, s.d. ("Libr. of Classics"), p. 198.
97. W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 9ª ed., Chicago, 1871, t. I, p. 241.
98. T. Jefferson, *apud* O. Vossler, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, Munique e Berlim, 1937, p. 81.
99. C. F. D. Schubart, *Teutsche Chronik*, p. 65.
100. R. Desèze, *Défense de Louis XVI*, Leipzig, 1900, p. 1.
101. Saint Just, *Oeuvres*, org. J. Gratin, Paris, 1946, p. 120.
102. Contrariamente ao 'super-homem', o 'sub-homem' só aparece no alemão no final do século XVIII. Ver sobre isso os artigos especializados de J. Grimm e W. Grimm, "Übermensch", *in Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1936, t. XI, 2ª parte, p. 417 *et seq.*, e "Untermensch", *ibid.*, 3ª parte, col. 1686 *et seq.*
103. Cf. sobre isto F. Tricaud, "'Homo homini Deus', 'Homo homini lupus': Recherche des sources des deux formules de Hobbes", *in* R. Koselleck e R. Schnur, org., *Hobbes-Forschungen*, Berlim, 1969, p. 61 *et seq.*
104. K. Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation*, t. II, 1ª parte, 1ª metade), Berlim, 1913, p. 211 *et seq.*, 269 *et seq.*; e, com bibliografia mais detalhada, E. H. Kantorowicz, "Mysteries of the State", *Harvard Theological Review*, 47, 1955; E. Benz, *Der Übermensch. Eine Diskussion mit Original-Beiträgen von Ernst Benz u.a.*, Stuttgart, 1961 (com numerosos testemunhos).
105. H. Rab, 1527, *apud* J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *op.cit.*, t. XI, 2ª parte, p. 417 *et seq.*
106. H. Müller, *Geistliche Erquickstunden*, Frankfurt, 1673, p. 562, § 1: "Vom Ohnmenschen, Kein Mensch / kein Christ".
107. As provas e sua interpretação se encontram em H. Lutz, "Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation", *in* R. Koselleck, W. J. Mommsen e J. Rüsen, org., *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, Munique, 1977 (*Theorie der Geschichte*, t. I), p. 178 *et seq.*
108. C. Hoburg, *Theologia mystica*, 1730, p. 368, *apud* J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *op.cit.*, t. XI, 2ª parte, col. 1174.
109. J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, *in Gesammelte Werke*, *op. cit.*, reimpr. Hildesheim, 1967, t. XVII, p. 142.
110. Sobre a história da palavra "*Übermensch*", cf. R. M. Meyer, *Vierhundert Schlagworte*, Leipzig, 1901, p. 6-24.
111. D. Groh, "Cäsarismus", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1972, t. I, p. 726 *et seq.*
112. J. G. Herder, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, t. XVII, 115, *apud* J. Grimm e W. Grimm, "Übermensch", *in Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, t. XI, 2ª parte, p. 417 *et seq.*
113. *Ibid.*, s.v. "übermenschlich".
114. Atribuído a Goethe, *Gesamtausgabe*, t. I, p. 8.
115. "O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurou um super-homem, só encontrou o reflexo de si mesmo, não estará mais inclinado a encontrar só a própria aparência, de encontrar só o não-homem, onde procura e não pode dei-

xar de procurar sua verdadeira realidade" (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *in Die Frühschriften*, org. S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 207).

116. Dostoievski, *Tagebuch eines Schriftstellers*, Munique, 1923, t. IV, p. 366.
117. F. Nietzsche, *Werke*, org. K. Schlechta, Munique, [1955], 3 v., t. III, p. 628; t. II, p. 279, 1166; t. III, p. 440, *passim*.
118. "Gesetz zur Wiederherstellung des deutschen Berufsbeamtentums vom 7.4.1933", § 3, e "Schriftleitergesetz vom 4.10.1933", § 5, 3, *apud* U. Broderson e I. von Münch, org., *Gesetze des NS-Staates*, Bad Homburg, 1968, p. 30, 165. Mais tarde a expressão "ariano" foi substituída por "de sangue alemão e afim" e — negativamente — judeu.
119. P. von Polenz, *Geschichte der deutschen Sprache*, Berlim, 1970, p. 169.
120. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrolarien*, Berlim, 1963.
121. Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 12.

Capítulo 11

1. J. C. Eustace, *A Tour through Italy, Exhibiting a View of its Scenery, its Antiquities and its Monuments; particulary as they are objects of classical interest and education: with an account of the present state of its cities and towns; and occasional observations on the recent spoliations of the French*, Londres, 1813, 2 v., "Preliminary discourse", p. 31 *et seq.*
2. J. von Eichendorff, *apud* G. Bauer, "Geschichtlichkeit", *in Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlim, 1963, p. 2.
3. "Se a história fosse uma ciência exata, deveríamos estar em condições de determinar o futuro dos Estados. Mas isto nós não podemos, pois em toda parte a ciência histórica depara-se com o enigma da personalidade. São os homens, as pessoas, que fazem a história, homens como Lutero, como Frederico o Grande e Bismarck. Esta grande e heróica verdade permanecerá verdadeira para sempre; e por que ocorre tais homens aparecerem, o homem certo no lugar certo, isto permanecerá para nós, mortais, sempre um enigma. O tempo forma o gênio, mas não o cria." A seguir, para manter livre o espaço para as possibilidades e a liberdade, Treitschke observa que a combinação das circunstâncias externas não basta para estabelecer necessariamente o curso da história. Sua teoria, que aqui se fundamenta em Humboldt, pelo menos não se restringe a esta citação parcial, que tanto se gosta de usar. H. von Treitschke, *Politik. Vorlesungen*, org. M. Cornicelius, Leipzig, 1897, 2 v., t. I, p. 6.
4. "Geschichte", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, t. II, 1975, p. 593-717, cf. p. 647 *et seq.*
5. J. T. Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, 2ª ed., Königsberg e Leipzig, 1748, 2 v., t. I, p. 386.
6. H. Böttinger, "Erinnerungen an das literarische Berlin...", *in* F. A. Ebert, org., *Überlieferungen zur Geschichte. Literatur und Kunst der Vor- und Mitwelt*, Dresden, 1827, t. 2/1, p. 42.
7. [F. W. G. Schelling], "Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur", *Philosophisches Journal*, 8, 1798, p. 145.
8. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Zweiter Satz*, *in Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, t. VI, 1964, p. 35.

9. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, org. K. Vorländer, 6ª ed., Leipzig, 1922, p. 91 *et seq.* (§ 35).
10. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen... Siebter Satz*, *op. cit.*, p. 43, e *Der Streit der Fakultäten*, II, 2. Abschnitt, 3c, *in Werke*, *op. cit.*, t. VI, p. 354.
11. I. Kant, Der Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, 2, p. 351.
12. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, *in Werke*, *op. cit.*, t. VI, p. 116.
13. I. Kant, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 93, § 35.
14. R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart e Bad Cannstatt, 1975 (com bibliografia antiga).
15. A. Weishaupt, *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes*, Frankfurt e Leipzig, 1788, p. 29.
16. *Ibid.*, p. 15, 27, 61 *et seq.*, 217. *Geschichte der Vervollkommnung* é o texto mais claro e teoricamente melhor de Weishaupt, que o escreveu na emigração de Gotha. Sobre as posições anteriores, cf. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt, 1973, p. 49 *et seq.*
17. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6ª ed., Gotha, 1872, t. III, p. 23.
18. *Ibid.*, p. 271 *et seq.*
19. W. Schulz, *Die Bewegung der Production*, Zurique e Winterthur, 1843, p. 155 *et seq.*
20. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, *in MEW*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlim, 1958-1971, t. XX, 1962, p. 264.
21. K. Marx e F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1843), *in MEW*, *op. cit.*, t. II, 1957, p. 83 *et seq.*
22. K. Marx e F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, *in MEW*, *op. cit.*, t. III, p. 47.
23. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, *in MEW*, *op. cit.*, t. VIII, p. 115.
24. G. W. Plechanow, *Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte*, Berlim, 1946. Cf. também a interpretação de J. Kuczynski, "Der Mensch, der Geschichte macht", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, t. V, 1957, p. 1-17.
25. O. von Bismarck, *Werke in Auswahl*, org. E. Scheler, Darmstadt, t. IV, 1968, p. 309 ("Friedrichsruher-Edition" 6b, nº 1327), comunicado de 26 fev. 1869.
26. *Ibid.*, p. 330 ("Friedrichsruher-Edition" 11, p. 37 *et seq.*), discurso de 16 abr. 1869.
27. Discurso a uma delegação da Universidade de Jena, 20 jul. 1892, *in* H. Rothfels, org., *Bismarck und der Staat. Ausgewählte Dokumente*, 2ª ed., Stuttgart, s.d., p. 86 (1ª ed., Munique, 1925; "Friedrichsruher-Edition" 13, p. 468 *et seq.*).
28. G. L. Weinberg, org., *Hitlers zweites Buch*, Stuttgart, 1961, p. 138.
29. A. Hitler, *Reden und Proklamationen 1932-1945*, org. M. Domarus, Munique, 1965, t. 1/1, p. 176, discurso de 4 jan. 1933.
30. F. D. Roosevelt, *in Roosevelt spricht. Die Kriegsreden des Präsidenten*, Estocolmo, 1945, p. 370 *et seq.*, mensagem para o dia 13 abr. 1945, redigida em 11 abr. 1945.
31. Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 12. Cf. F. Fellmann, *Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg e Munique, 1976. Apesar de o título induzir a erro do ponto de vista histórico-conceitual, trata-se de uma análise filosófico-histórica muito rica sobre o nosso tema. O mesmo vale para R. Specht, *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart e Bad Cannstatt, 1972. Cf. ainda os artigos sob o título *Geschichte, Geschichtsphilosophie und ihr Subjekt* e as propostas correspondentes na coletânea *Geschichte: Ereignis und Erzählung*, org. R. Koselleck e W. D. Stempel, Munique, 1973 ("Poetik und Hermeneutik" V).

Capítulo 12

1. J. H. Alsted, *Scientiarium Omnium Encyclopaedia*, 3ª ed., Lyon, 1649, 4 v., t. II, p. 619 (tabela).
2. A. Seifert, "Historia im Mittelalter", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 21, Bonn, 1977, p. 226-284, especialmente p. 228 *et seq.*, e *Cognitio Historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlim, 1976 (*Historische Forschungen*, t. XI); K. Heitmann, "Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie", *Archiv für Kulturgeschichte*, 52, 1970, p. 244-279.
3. H. Blumenberg, *Paradigmen einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 88 *et seq.*
4. Aristóteles, *De Arte poetica*, 1451b, 1459a.
5. G. E. Lessing, "Briefe, die neueste Literatur betreffend", nº 63, *in Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Leipzig e Berlim, 1892, t. VIII, p. 168.
6. Cf. p. 168 desta edição.
7. J. W. von Goethe, "Schreiben an Ludwig I. von Bayern vom 17. Dez. 1829", *apud* M. Mommsen, *in* Goethe, *Werke*, dtv-Gesamtausgabe, Munique, 1962, t. XXIV, p. 316.
8. Cf. p. 185 desta edição.
9. Heródoto, *Hist.* VII, c. 16 *et seq.*; Cícero, *De Divinatione*. Cf. também P. Burke, "L'Histoire sociale des rêves", *Annales*, 28, 1973, p. 329-342.
10. C. Beradt, *Das Dritte Reich des Traumes*, Munique, 1966, p. 25, 138.
11. Outros sonhos antecipando situações vindouras ainda inexistentes sob essa forma no tempo em que foram sonhados: cf. *ibid.*, p. 29, 42, 45, 49, 61, 66, 72, 83, 85, 87, 90, 139.
12. G. Grosz, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburgo, s.d. [1946], p. 212-218.
13. V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, 4ª ed., Stuttgart, 1950.
14. J. Cayrol, *Lazarus unter uns*, trad. alemã S. von Massenbach, Stuttgart, 1959 (ed. orig.: *Lazare parmi nous*, Neuchâtel, 1950).
15. B. Bettelheim, *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft*, 2ª ed., Munique, 1965 (ed. orig.: *The Informed Heart. Autonomy in Mass Age*, Nova York, 1960); V. E. Frankl, ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Munique, 1977; M. Buber-Neumann, *Milena, Kafkas Freundin*, Munique e Viena, 1977, p. 286, 289 *et seq.* Na p. 278 aparece também o sonho de uma vigia do campo de concentração de Ravensbrück com conteúdo claramente político, antecipando a vitória dos aliados.
16. C. Beradt, *Das Dritte Reich des Traumes, op. cit.*, p. 56.
17. Comunicação oral de P. E. Schramm, que transmitiu a frase de um oficial que em Nuremberg estava no banco das testemunhas.
18. V. E. Frankl, *Ein Psychologe erlebt..., op. cit.*, p. 122.
19. J. Gabel, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, trad. alemã H. Naumann, Frankfurt, 1967, p. 123, 227 *passim* (ed. orig.: *La Fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris, 1962).
20. F. Pingel, *Häftlinge unter SS-Herrschaft. Widerstand, Selbstbehauptung und Vernichtung im Konzentrationslager"*, Hamburgo, 1978 (*Historische Perspektiven*, t. XII).
21. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 2ª ed., Munique, 1921, p. 15.
22. H.-U. Wehler, *Geschichte und Psychoanalyse*, Colônia, 1971.
23. B. Bettelheim, *Aufstand gegen die Masse, op. cit.*, p. 114.
24. Sobre esta última seção, compare-se E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte, das Problem des Sprachwandels*, trad. H. Sohre, Munique, 1974.

Capítulo 13

1. J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, t. VII, 1889, p. 689: "Neuzeit, die neue, jetzige zeit, gegensatz zu vorzeit" e *ibid.*, Freiligrath: "... ein kind der neuzeit, fiebernd und erregt...".
2. L. von Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, org. V. Dotterweich e W. P. Fuchs; *idem*, *Aus Werk und Nachlaß*, org. W. P. Fuchs e T. Schieder, Munique e Viena, t. IV, 1975. Ranke faz distinção entre história nova e mais nova, cujo limiar, dependendo da problemática, se encontra na segunda metade do século XVIII. Também lhe é familiar o "novo tempo" [*neue Zeit*] para se delimitar em relação à Idade Média, mas não a "Modernidade" [*Neuzeit*]. A expressão não pode ser autêntica ali onde aparece no estenograma do pós-escrito à *Epoche der Reformation und der Religionskriege. Vom Ende des 15. bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts, in Über die Epochen der neueren Geschichte*, org. T. Schieder e H. Berding, Munique e Viena, t. II, 1971, p. 283-327, 283.
3. O artigo "Geschichte" (*in Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie*, 13ª ed., Leipzig, t. VII, 1884, p. 868-872, cf. p. 868) faz distinção entre a história nova (a partir de 1492) e a mais nova (a partir de 1789), como já o fizera o artigo "Geschichte", *in Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon)*, 5ª ed., Leipzig, t. IV, 1820, p. 182-186, cf. 182. Só no artigo "Zeitalter" é que aparece em 1887 a estruturação Antigüidade – Idade Média – Idade Moderna, da qual muitas vezes é destacado o tempo mais recente, quase sempre a partir da Revolução Francesa (*Brockhaus' Conversations-Lexikon*, t. XVI, 1887, p. 854). Sobre o testemunho lingüístico mais antigo que conheço até hoje, Helga Reinhart lembrou que se trata de uma tradução do francês: E. Alletz, *Da la démocratie nouvelle ou des moeurs et de la puissance des classes moyennes en France*, Paris, 1837, 2 v., resumo em alemão elaborado por F. J. Buß sob o título *Die neue Demokratie oder die Sitten und die Macht der Mittelklassen in Frankreich*, Karlsruhe, 1838, p. 23: "Do periodismo: O espírito humano se exalta com a idéia de um fim do mundo para o outro; enche o passado de recordações, o futuro de esperanças, a indústria chega até a dar ao nosso corpo o privilégio da ubiqüidade, a civilização quer fazer esquecer a matéria e dar asas à comunicação como aos pensamentos do homem. Por isso a imprensa, que com enorme rapidez transforma nossas idéias e sentimentos para pôr em contato nossos espíritos, é a grande conquista da Modernidade." Até agora, este testemunho mais antigo cumpre todos os critérios desenvolvidos mais adiante, sobretudo na parte II, para caracterizar o novo conceito, não só como conceito de época mas também como conceito de período aberto para o futuro.

   Jürgen Voss me chamou a atenção para outro testemunho, este da historiografia: C. Wernicke, *Die Geschichte der Welt*, partes III-V: "Die Geschichte der Neuzeit", 3ª ed., Berlim, 1865-1866 (1ª ed., 1855-1857). Wernicke distingue as transições dos três grandes períodos para chegar ao critério do novo tempo. A Antigüidade teria chegado ao fim porque os novos povos fizeram surgir a Idade Média. Isto não seria válido para a transição para a Modernidade. Mas tanto mais poderosas são as novas criações que desde o início do século XVI se produziram no interior daqueles povos, em todos os setores da vida, na Igreja e no Estado, na arte e na ciência, de modo que desde o início do século XVI o tempo pode ser considerado como um novo tempo (*ibid.*, parte III, p. 2 *et seq.*). A seção seguinte não pretende ser exaustiva do ponto de vista da história lingüística, ou mesmo apresentar testemunhos primitivos. No conjunto pode-se remeter ao artigo "Zeitalter", apresentado por Jürgen Voss no t. VI de

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, org. O. Bruner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart, 1972 *et seq.*
4. Sobre isto, e sobre o que se segue, cf. o exaustivo trabalho de J. Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Munique, 1972, parte I, bem como a lista de testemunhos (p. 391 *et seq.*) com citações também de fontes não-francesas.
5. Até hoje não existe uma história do conceito de "*Neuzeit*" [modernidade]. Sobre a "Zeitgeschichte" [história do tempo], é instrutivo, mas insuficiente para a história do conceito, O.-E. Schüddekopf, "Zeitgeschichte", *in Grundbegriffe der Geschichte*, Gütersloh, 1964, p. 413-427.
6. Cf. a comprovação em J. Voss, *Das Mittelalter...*, *op. cit.*, p. 40. Cf. também T. E. Mommsen, "Der Begriff des 'finsteren Zeitalters' bei Petrarca", *in* A. Buck, org., *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt, 1969, p. 151-179 (ed. orig.: "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'", *Speculum*, 17, 1942, p. 226-242).
7. C. Cellarius, *Historia universalis*, 11ª ed., Altenburg, 1753. Cf. também A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh.*, Göttingen, Berlim e Frankfurt, 1960, p. 78.
8. L. von Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, *op. cit.*, p. 36.
9. Veja as provas em W. K. Ferguson, *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950 (ed. orig.: *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Boston 1948) e B. L. Ullmann, "Renaissance: Das Wort und der ihm zugrunde liegende Begriff", *in* A. Buck, org., *Zu Begriff...*, *op. cit.*, p. 263-279 (ed. orig.: "Renaissance: The Word and the Underlying Concept", *Studies in Philology*, 49, 1952, p. 105-118), bem como a introdução de A. Buck (*ibid.*, p. 1-36); F. Masai, "La Notion de Renaissance. Equivoques et malentendus", *in* C. Perelman, org., *Les Catégories en histoire*, Bruxelas, s.d. [1969], p. 57-86. Em 1718 Nicolo di Castelli nem conhecia a expressão "*renascità*" nem a empregou como tradução para "*Wiedergeburt*" no *Dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano*, 3ª ed., Leipzig, 1718.
10. K. Burdach, "Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", *in Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, 3ª ed., Darmstadt, 1963 (reimp. da 2ª ed., Berlim e Leipzig, 1926), p. 1-84.
11. Como se lê nos dicionários do início da modernidade e ainda em J. C. Adelung, "Reformation", *in Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, Leipzig, 5 v., 1774-1786, t. III, 1777, col. 1336, onde são registrados primeiramente os usos gerais. Essa palavra é a mais usual em Lutero e seus companheiros para referirem-se aos abusos e erros que se introduziram na Igreja e na doutrina, recebendo alguns a denominação alemã de "correção da fé" e outros, mais correta e acertadamente, a de "purificação da fé".
12. T. Müntzer, "Auslegung des zweiten Kapitels Danielis ('Die Fürstenpredigt', 1524)", *in Politische Schriften*, org. C. Hinrichs, Halle, 1950, p. 1-28, cf. p. 20.
13. W. Maurer, "Reformation", *in Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., Tübingen, t. V, 1961, p. 858-873, cf. p. 861.
14. "Zeit-Begriffe oder Zeitperioden", *in* J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, Graz, 64 v. e 4 v. suplementares, 1961-1964 (reimpr. da edição de Leipzig-Halle, 1732-1750 e 1751-54), t. LXI, 1749, p. 818-835, cf. p. 832.
15. *Apud* P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg e Munique, t. I, 1967, p. 377. Nesse volume se encontram também alguns testemunhos lingüísticos. Uma história do conceito de "Reforma" parece não existir ainda.

16. A. Elkan, "Entstehung und Entwicklung des Begriffs 'Gegenreformation'", *Historische Zeitschrift*, 112, 1914, p. 473-493.
17. H. Grundmann, "Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen", *in Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, org. W. Lammers, Darmstadt, 1961, p. 418-429, cf. p. 427.
18. W. Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Colônia e Graz, 1957, tese, Münster; H. R. Jauss, "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität", *in* H. Stelfen, org., *Aspekte der Modernität*, Göttingen, 1965, p. 150-197, cf. p. 150, também publicado em H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, 1970, p. 11-66; H. U. Gumbrecht, "Modern, Modernität, Moderne", *in Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. IV.
19. F. Ernst, "Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung", *Die Welt als Geschichte*, 17, 1957, p. 137-189; A. Seifert, *Cognitio Historica*, Berlim, 1976 (*Historische Forschungen*, t. XI), p. 23.
20. G. Melville, "System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter", *Historisches Jahrbuch*, 95, 1975, p. 33-67, 308-341, cf. p. 313.
21. *Apud ibid.*, p. 65; *Breviarium historiarum*, MG SS XXIV, p. 268.
22. J. H. Alsted, *Scientiarum Omnium Encyclopaedia*, 3ª ed., Lyon, t. IV, 1649, p. 37, 65 e 619 (tabela).
23. F. Bacon, *De Dignitate et augmentis scientiarum*, livro 2, cap. 8 e 9, *in The Works of Francis Bacon*, Stuttgart e Bad Cannstatt, 1963 (reimpr. da edição de Londres, 1857-1874), 14 v., t. I, 1858, p. 431-837, 511-513.
24. J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Aalen, 1967 (reimpr. da edição de Amsterdam, 1650), Prooemium, p. 4.
25. Introdução à crônica de Johann Carion, citado segundo a coleção de fontes: *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien*, org. H. Scheible, Gütersloh, 1966 ("Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte", cad. 2), p. 15.
26. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752.
27. *Apud* T. E. Mommsen, "Der Begriff...", *op. cit.*, p. 163.
28. Como se diz equivocadamente no artigo "Neu, -er, -este", *in* J. H. Campe, *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Hildesheim e Nova York, t. III, 1969 (reimpr. da edição de Brunswick, 1809), p. 483 *et seq.*, cf. p. 483, onde junta a série *neue* [novo], *neuere* [mais novo], *neueste* [novíssimo], *mittlere* [médio], *alte* [antigo], *ältere* [mais antigo] e *älteste* [antiqüíssimo] *Zeit* [tempo].
29. *Apud* K. Borinski, *Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter*, Munique, 1919 ("Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. u. hist. Klasse", t. I), p. 113.
30. Expressão de Nicolau de Cusa, *apud ibid.*, p. 112.
31. H. Weisinger, "Ideas of History during the Renaissance", *in* P. O. Kristeller e P. P. Wiener, org., *Renaissance Essays. From the Journal of the History of Ideas*, Nova York e Evanston, 1968, p. 74-94.
32. J. Voss, *Das Mittelalter...*, *op. cit.*, p. 422.

33. A. Klempt, *Die Säkularisierung...*, *op. cit.*, p. 75 *et seq.*; cf. também a lista de testemunhos em J. Voss, *Das Mittelalter...*, *op. cit.*
34. "Die Geschichte", *in* K. Stieler, *Der teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz*, parte II, Munique, 1968 (reimpr. da edição de Nuremberg, 1691), col. 1746 *et seq.*
35. "Zeit (neue)", *in* J. H. Zedler, *Universal-Lexikon*, *op. cit.*, t. LXI, 1749, p. 797. Em "Neue der Zeit (das)", *ibid.*, t. XXIV, 1740, p. 139, é registrado *Novum temporis*, mas só para o âmbito do direito, quando se faz referência ao que antes não foi visto ou ouvido por ninguém, ou que apenas caiu no esquecimento.
36. J. C. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart* (2ª ed., Leipzig, t. II, 1796, p. 488), registra pela primeira vez "*gegenwärtig*" [presente] com significado temporal, derivado do espacial.
37. "Die Zeit, -en", *in* J. H. Campe, *Wörterbuch...*, *op. cit.*, t. V, 1811, p. 831 *et seq.*, cf. p. 831.
38. "Neuwelt", *ibid.*, t. III, 1809, p. 488.
39. "Welt", *ibid.*, t. V, 1811, p. 668 *et seq.*, cf. p. 668.
40. "Neuerthum", *ibid.*, t. III, 1809, p. 484.
41. J. C. Gatterer, *Einleitung in die synchronistische Universalhistorie* (Göttingen, 1771, índice e parte II, p. 3 *et seq.*), onde as "épocas" são definidas como pontos de repouso que oferecem ocasião de parar, para, de tempos em tempos, abranger com a vista partes importantes do todo. Isso só seria possível nas épocas cuja influência sobre o todo é maior. As quatro épocas propostas são: a criação do mundo no ano mundial 1, a origem das nações no ano mundial 1809, a migração dos povos no século V d.C., a descoberta da América no ano 1492. Em 1767 Gatterer introduziu como época também o reinado de Carlos Magno, em "Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen", *Allgemeine historische Bibliothek*, Göttingen, 1, 1767, p. 15-89, 43 *et seq.* Sobre a teoria e história dos conceitos de épocas, cf. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt, 1976, e M. Riedel, "Epoche, Epochenbewußtsein", *in* J. Ritter, org., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basiléia e Stuttgart, t. II, 1972, p. 596-599.
42. J. von Müller, *Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der Europäischen Menschheit* (1797), org. J. G. Müller, 2ª ed., Tübingen, 3 v., 1811.
43. H. M. G. Köster, "Historie", *in Deutsche Encyclopädie, oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, Frankfurt, 23 v., 1778-1804, t. XII, 1787, p. 648-657, cf. p. 657.
44. J. G. Büsch, *Encyclopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften*, Hamburgo, 1775, p. 128. Büsch compartilha a visão de Gatterer sobre as épocas: "São os pontos de repouso dos grandes acontecimentos mundiais, e o tempo entre duas dessas épocas é o período, ou o intervalo. Considerado a partir do decorrer imanente da história, no entanto, os acontecimentos primordiais do mundo são (...) as revoluções que se destacam por sua importância e que atingem o gênero humano como um todo, e aos poucos produziram os tempos atuais e os estados" (*ibid.*, 538). O uso lingüístico do "Neuesten Zeit" [tempo mais recente], que pode ser comprovado em Morhof, não é específico, pois está em oposição ao "Mittlere Zeit" [tempo médio], *in* D. G. Morhof, *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie*, Kiel, 1682, p. 277, 308, *apud* J. Voss, *Das Mittelalter...*, *op. cit.*, p. 44.
45. A. H. L. Heeren, *Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems und seiner Colonien*, 4ª ed., Göttingen, 1822 (1ª ed., 1809), p. xvii.

46. L. von Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, *op. cit.*, *passim.*
47. R. Koselleck, "Geschichte", *in Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. II, 1975, cap. V: "Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs", p. 647-691.
48. "Zeitgeschichte", *in* J. H. Campe, *Wörterbuch*, *op. cit.*, t. V, 1811, p. 833; K. Stieler, "Die Geschichte", *in Der teutschen Sprache...*, *op. cit.*
49. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *in Werke*, org. W. Weischedel, Darmstadt, t. VI, 1964, p. 399-690, cf. p. 503.
50. Cf. a comprovação para o século XVII em R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart. Die Grundbegriffe der Gegenwart*, 6ª ed., Berlim, 1920, p. 277. E ainda a declaração programática de Clarendon, de que seria "*more useful to posterity to leave a character of the times, than of the persons, or the narrative of the matters of fact, which cannot be so well understood, as by knowing the genius that prevailed when they were transacted*" [mais útil para a posteridade deixar um caráter dos tempos do que das pessoas, ou a narrativa dos fatos, que não pode ser tão bem compreendida senão conhecendo o espírito que prevaleceu quando foi realizada] (Clarendon, *Selections from 'The History of the Rebellion and Civil Wars'...*, org. G. Huehns, Londres, Nova York e Toronto, 1955, p. 7).
51. W. Krauss, "Der Jahrhundertbegriff im 18. Jahrhundert. Geschichte und Geschichtlichkeit in der französischen Aufklärung", *in Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlim, 1963 ("Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft", org. W. Krauss e H. Mayer, t. XVI), p. 9-40; J. Burkhardt, *Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung. Ursprung und Ausbildung einer historiographischen Technik von Flacius bis Ranke*, Göppingen, 1971 ("Göppinger akademische Beiträge", 43).
52. H. M. G. Köster, "Historische Erkenntnis", *in Deutsche Encyclopädie*, *op. cit.*, t. XII, 1787, p. 669-676, cf. p. 670.
53. *Apud* J. Burkhardt, *Die Entstehung...*, *op. cit.*, p. 88.
54. W. Wieland, "Entwicklung, Evolution", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. II, 1975, p. 199-228.
55. J. G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, org. F. Bassenge, Berlim, 1955, p. 68.
56. Sobre o que segue, cf. R. Koselleck e C. Meier, "Fortschritt", *in Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. II, p. 351-423, especialmente p. 391-402, "Fortschrittserfahrungen und ihre theoretischen Verarbeitungen".
57. F. Bacon, *Novum Organum*, I, 129, *in Works*, *op. cit.*, t. I, p. 222.
58. *Apud* B. L. Ullmann, "Renaissance", *art. cit.*, p. 268.
59. "Zeit", *in* J. H. Zedler, *Universal-Lexikon*, *op. cit.*, t. LXI, 1749, p. 725-734.
60. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), org. E. Köhler, Hamburgo, 1955; Diderot, "Encyclopédie", *in* Diderot e d'Alembert, org., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Stuttgart e Bad Cannstatt, 17 v., 1966-1967 (reimpr. da edição de Paris, 1751-1780), t. V, 1755, p. 635-649.
61. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *in Die Frühschriften*, org. S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 207-224, cf. p. 207.
62. Sobre o que segue, cf. p. 167 *et seq.* desta edição.
63. T. Abbt, *Geschichte des menschlichen Geschlechts...*, Halle, t. I, 1766, p. 219. Cf. também p. 172-173 desta edição.
64. J. C. Gatterer, "Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtsschreibers oder der teutsche Livius", *Allgemeine historische Bibliothek*, Halle, t. V, 1768, p. 7. Cf. também p. 173 desta edição.

65. J. G. Büsch, *Encyclopädie...*, *op. cit.*, p. 12.
66. J. W. von Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, *in Werke*, Hamburgo, t. XIV, 1960 (ed. de Hamburgo em 14 v.), p. 7-269, cf. p. 93. Cf. p. 177 desta edição.
67. W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, *in Werke*, org. A. Flitner e K. Giel, Darmstadt, 1960, t. I: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, p. 376-505, cf. p. 401 *et seq.*
68. F. Ancillon, "Über die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Bedingungen und Triebfedern", *in Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen*, 2 partes, Berlim, 1828 e 1831, parte I, p. 165-211, 192. As estruturas sociais e políticas desse tempo de transição são resumidas por W. Conze em "Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormärz", *in Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, t. I: *Industrielle Welt*, 2ª ed., Stuttgart, 1970, p. 207-269.
69. W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 398 *et seq.*
70. G. G. Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1853, p. 174; H. Adams, *The Education of Henry Adams. An Autobiography*, Boston e Nova York, 1918, p. 489 *et seq.* Cf. também R. Koselleck, "Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?", *Abhandlung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Geisteswissenschaften*, s.d.
71. E. M. Arndt, *Geist der Zeit*, 6ª ed., Altona, 1877 (1ª ed., 1807), p. 76, 55.
72. "Über einige der gewissen Vortheile, welche die gesammte Menschheit durch die itzige politische Catastrophe schon erhalten hat, oder noch erhalten möchte", *Schleswigsches Journal*, 10, out. 1793, p. 218-242, cf. p. 222 *et seq.*, 242; impr. *ibid.*, t. III, 1793, Nendeln, 1972 (reimp. da edição de Flensburg), p. 218-242.
73. F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828* (org. J.-J. Anstett), *in Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, org. E. Behler, Munique, Paderborn, Viena e Zurique, t. IX, 1971, p. 417.
74. E. M. Arndt, *Geist der Zeit*, *op. cit.*, p. 53.
75. Na escala de atribuição de culpa de um tradicionalista: "Hoje em dia, à história universal não é concedido tempo para nascer, não se quer deixar que nada evolua, de uma só vez deve estar aí um presente que não é filho do passado. O que talvez poderia ser produzido em muitos séculos tem que ser antecipado, em meses têm que ser criadas coisas de que não se sabe se séculos o conseguirão" (T. Aclines, *Recht und Macht des Zeitgeistes*, Schleswig, 1824, p. 5).
76. Cf. p. 174 desta edição. G. J. Planck, *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, Leipzig, parte II, 1795, p. 243. Quase um século mais tarde Jacob Burckhardt escreveu a Bernhard Kugler, em 2 de julho de 1871: "Primeiro e antes de tudo meus cordiais parabéns por rejeitar a proposta de uma 'história alemã contemporânea'. Nada favorece tão pouco um melhor conhecimento, nada destrói tanto a vida científica quanto o ocupar-se de forma exclusiva com os acontecimentos contemporâneos. Vivemos em uma época muito diferente da de Tucídides, que abarcava perfeitamente os antagonismos da situação e que em tudo estava iniciado, ao passo que o apresentador da história do tempo atual se arrisca a ser considerado como supérfluo por causa de alguns segredos revelados mais tarde; e além disso ele tem que concorrer com um monte de invencionices que com seu estilo folhetinesco levam-lhe cem vezes vantagem na consideração do público" (J. Burckhardt, *Briefe*, org. F. Kaphahn, 3ª ed., Leipzig, s.d. [1938], "Collection Dietrich", t. VI, p. 355 *et seq.*).
77. G. G. Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*, 5ª ed., Leipzig, t. I, 1871, p. 8: "O tempo antigo de nosso povo encerrou-se para nós com a dissolução do Reich; apesar de a nação alienar-se de sua história mais antiga, isso teve que servir de advertência e aviso para que os historiadores dedicassem todo seu empenho aos tempos que agora precisamos passar a limpo, e cujas circunstâncias tornam-se sempre mais claras à medida que deles nos afastamos."

78. F. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie* (1840), org. H. Waentig, 5ª ed., Jena, 1928 (reimpr. da última edição autorizada), p. 469.
79. F. Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, org. T. Case, Londres, Nova York e Toronto, 1951, p. 86 (Liv. II, II, 1); Voisin de la Popelinière, *L'Histoire des histoires*, Paris, 1599, p. 61.
80. W. Raleigh, prefácio a *History of the World*, *apud* A. B. Grosart, *Choice Passages from the Writings and Letters of Sir Walter Raleigh*, Londres, 1893, p. 191 *et seq.*
81. J. G. Büsch, *Encyclopädie...*, *op. cit.*, p. 123, 164 *et seq.*
82. W. T. Krug, *Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften*, Wittenberg e Leipzig, 3 partes, 1796-1819, parte I, 1796, p. 85.
83. J. S. Erhardt, *Philosophische Encyklopädie, oder System der gesammten wissenschaftlichen Ergebnisse*, Freiburg, 1818, p. 52, § 92.
84. F. A. W. Diesterweg, *Beiträge zur Lösung der Lebensfrage der Civilisation, eine Aufgabe dieser Zeit*, 2ª ed., Essen, 1837, p. xviii, 38 *et seq.*
85. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen*, 6ª ed., Gotha, 1872, t. III, p. 24 *et seq.* Cf. também p. 181 desta edição.
86. Por exemplo, C. Strahlheim [i.e., Conrad Fried(e)rich], *Unsere Zeit oder geschichtliche Übersicht der merkwürdigsten Ereignisse von 1789-1830 ... von einem ehemaligen Officiere der kaiserlich französischen Armee*, Stuttgart, 30 v., 7 cadernos suplementares e 13 cadernos extraordinários, 1826-1830, ou E. Freymund [i.e., August Friedrich Gfrörer], *Die Geschichte unserer Tage oder getreue Erzählung aller merkwürdigen Ereignisse der neuesten Zeit*, Stuttgart, 8 v., 2 cadernos suplementares e 2 cadernos extraordinários, 1831-1833. Em sua introdução (t. I, p. 5-7) pode-se ler: "Séculos não provocaram nas condições políticas da Europa a mudança que trouxe o único ano de 1830. O espírito do tempo transbordou de suas margens, como numa torrente selvagem. (...) Liberalismo e realismo são as duas palavras mágicas que dividiram a humanidade da Europa em dois amontoados de exércitos. (...) E esta divisão atinge não apenas o Estado mas também a vida civil, a literatura e a ciência." Sejam lembradas ainda as enciclopédias do presente de Brockhaus, que por volta de 1830 e 1840 ofereceram um corte atual e que — a partir da revolução — transformaram-se em cadernos mensais.
87. No final do *Conversations-Lexikon der Gegenwart* (Leipzig, t. IV, 1841, p. v *et seq.*), se afirma que "para a grande maioria é praticamente impossível (...) acompanhar a história do seu tempo e abranger claramente a marcha dos acontecimentos". Mas foi exatamente isto que o *Conversationslexikon* fez: "Reduzir todas as opiniões partidárias a uma rígida objetividade, levar adiante e, por combinações de analogia, completar o importante desenvolvimento de condições ainda em aberto, abranger com o olhar do historiador uma nova configuração de certos sintomas que, como acontecimentos, deixam muitas vezes a impressão de casualidades, apresentar os progressos (...) como raios de um único e universal movimento."
88. Cf. os artigos sobre as palavras compostas com tempo, em J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, p. 550-584.
89. "Zeit", *in* J. H. Zedler, *Universal-Lexikon*, *op. cit.*, t. LXI, 1749, p. 725-779, cf. p. 749.

90. F. von Baader, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die posit und negat. Evolution des Lebens überhaupt und des socialen Lebens insbesondere, in Gesammelte Werke*, org. F. Hoffmann *et al.*, Leipzig, t. VI: *Gesammelte Schriften zur Societätsphilosophie*, 1854, p. 73-108, cf. p. 101.
91. C. von Clausewitz, *Politische Schriften und Briefe*, org. H. Rothfels, Munique, 1922, p. 179.
92. R. Koselleck, "Demokratie", IV, 1 (Öffnung des geschichtsphilophischen Horizonts: Wieland, Kant), *in Geschichtliche Grundbegriffe, op. cit.*, t. I, 1972, p. 848-853, cf. p. 850.
93. F. Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden* (1796), *in Werke, op. cit.*, t. VII: *Studien zur Geschichte und Politik*, 1966, p. 11-25, cf. p. 12, 17.
94. H. Heine, *Sämtliche Schriften*, org. C. Briegleb, Munique e Viena, t. I, 1976, p. 450.
95. K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (1845/46), *in Die Frühschriften, op. cit.*, p. 339-485, cf. p. 361.
96. R. Vierhaus, "Konservatismus", *in Geschichtliche Grundbegriffe, op. cit.*, t. III.
97. J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, org. E. Dürr, Stuttgart e Berlim, 1942, p. 201, *passim*; T. Schieder, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert", *in Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Munique, 1958, p. 11-57. Cf. também nesta edição, p. 69 *et seq.*
98. K. H. Scheidler, "Emancipation", *in* J. S. Ersch e J. G. Gruber, org., *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig, 1818-1889, 1ª seção, 34ª parte, 1840, p. 2-12, cf. p. 2 *et seq.* Já com referência à Revolução de Julho, Immermann manifestou-se cético em 29 de setembro de 1830: "O último grande movimento certamente há de figurar na história como uma crise importante pela qual o mundo procurou renascer. De fato, não acredito que a reação [leia-se: os vencedores provisórios de 1830, R.K.] contra a ordem precedente possa estabelecer algo de duradouro. Acredito antes que seja apenas um dos fermentos que irão no futuro gerar a nova forma. Que a mera majestade do povo não é suficiente como princípio de conservação, isto nos é ensinado tanto pela história universal, segundo a qual nos grandes povos e estados a emancipação terminou sempre em uma nova devoção, quanto particularmente pela própria revolução" (M. Beer, *Briefwechsel*, org. E. von Schenk, Leipzig, 1837, p. 216).
99. K. Frantz, *Louis Napoleon*, Darmstadt, 1960 (reimpr. da edição de Berlim, 1852), p. 59.
100. C. Schmitt, *Die Diktatur*, 3ª ed., Berlim, 1964, p. 146, nota 2.
101. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Darmstadt, 3 v., 1959 (reimpr. da edição de G. Salomon, Munique, 1921), t. I, p. 453, e t. III, p. 213. Cf. também G. Diezel, *Deutschland und die abendländische Civilisation. Zur Läuterung unserer politischen und socialen Begriffe*, Stuttgart, 1852, p. 109: "Na França, segundo o costume do país, as teorias socialistas (...) se transformariam em programas de partido ou de fração, que um futuro ministério, ou, melhor ainda, uma ditadura do partido, é chamada a realizar, e estes diferentes programas só coincidem uns com os outros em quererem que o poder do Estado seja ampliado, para poder cuidar daqueles que até agora foram entregues à exploração da burguesia dominante. Por esse aumento do poder do governo e sua extensão às condições de propriedade e de tráfego, esses sistemas socialistas constituem uma transição para o comunismo, que é a conseqüência extrema do Estado absoluto." Sobre todo esse assunto, cf. E. Nolte, "Diktatur", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe, op. cit.*, t. I, 1972, p. 900-924.
102. J. C. Adelung, "Vorrede", *in Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs, op. cit.*, t. I, 1774, p, i-xvi, § 15.
103. "Die Worte Rückschritte und Fortschritte in ihrer Anwendung im politisdten Raisonnement", *in Ausserordentlichen Beilage zum Berliner politischen Wochenblatt*, nº 3, 1836, p. 19 *et seq.*

Capítulo 14

1. F. Schlegel, *Athenäumsfragment, in Kritische Schriften*, org. W. Rasch, 2ª ed., Munique, 1964, p. 51.
2. Cf. meu artigo "Geschichte, Historie", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1975, t. II, p. 647 *et seq.* As reflexões que seguem se baseiam nos trabalhos para esse dicionário da linguagem político-social na Alemanha. São dedicadas — em sinal de agradecimento — a Werner Conze, cujo incansável estímulo foi essencial para que essa tarefa fosse realizada.
3. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, I, 5, *in Schriften*, org. P. Kluckhohn e R. Samuel, 2ª ed., Stuttgart e Darmstadt, 1960, t. I, p. 258.
4. Vejam-se as análises de Agostinho no décimo primeiro livro de suas *Confissões*, onde as três dimensões do tempo são referidas à expectativa, à percepção e à recordação no espírito, na *anima*. E também as análises de Heidegger em *Sein und Zeit*, sobretudo o capítulo 5, "Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit", onde a composição temporal da existência humana é apontada como condição para que a história seja possível. É verdade que nem Agostinho nem Heidegger estenderam seus questionamentos ao tempo da história. Permanece em aberto se as estruturas temporais intersubjetivas da história podem ser suficientemente deduzidas de uma análise da existência. No que segue tenta-se empregar as categorias meta-históricas da experiência e da expectativa como indicadores das transformações também no tempo histórico. A implicação histórica de toda experiência foi descoberta por H. G. Gadamer, *in Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, p. 329 *et seq.*
5. Goethe e Reinhard, *Briefwechsel*, Frankfurt, 1957, p. 246. Cf. p. 55 desta edição.
6. A. Drozdzynski, *Der Politische Witz im Ostblock*, Düsseldorf, 1974, p. 80.
7. A. Gehlen, "Erfahrung zweiter Hand", *in Der Mensch als geschichtliches Wesen. Festschr. Michael Landmann*, Stuttgart, 1974, p. 176 *et seq.*
8. F. Bacon, *Novum Organum*, I, 94, *in The Works of Francis Bacon*, Londres, 1858, t. I (reimpr. Stuttgart e Bad Cannstatt, 1963), p. 200.
9. Cf. p. 25 desta edição.
10. Sobre o que segue, vejam-se as análises detalhadas nos dois artigos "Fortschritt" e "Geschichte" *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. II, p. 363 *et seq.*, 647 *et seq.*
11. G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), *in Opera philosophica*, org. J. E. Erdmann, Berlim, 1840 (reimpr. Aalen, 1958), p. 150.
12. Lessing, "Brief an Moses Mendelssohn v. 21.1.1756", *in Sämtliche Schriften*, org. K. Lachmann, t. XVII, 3ª ed. publicada por F. Muncker, Stuttgart, Leipzig e Berlim, 1904, p. 53.
13. Para isto — além de seus trabalhos anteriores — cf. H. Blumenberg, sobretudo *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1975.

14. F. Schlegel, "Condorcets 'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" (1795), *in Kritische Schriften, op. cit.*, p. 236.
15. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Siebter Satz, *AA*, t. VIII, Berlim e Leipzig, 1912, p. 25.
16. N. Maquiavel, *Discorsi* 3, 43, trad. alemã F. von Oppeln-Bronikowski, Berlim, 1922, p. 303.
17. D. Hume, *Essays in Theory of Politics*, org. F. Watkins, Edimburgo, 1951, p. 162 *et seq.*
18. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 2. Abschnitt, parágrafos 4 e 7, t. VII, 1907, p. 88.
19. *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, org. K. L. Woltmann, Berlim, 1800, t. I, p. 3.
20. G. F. Creuzer, *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Leipzig, 1803, p. 232 *et seq.* Cf. também p. 47-48 desta edição.
21. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6ª ed., Gotha, 1872, t. II, p. 240 *et seq.*, 146 *et seq.*
22. F. Bacon, *Novum Organum*, I, 108, *in The Works of Francis Bacon, op. cit.*, t. I, p. 207.
23. L. Büchner, *Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie*, Stuttgart, 1884, p. 30, 34.
24. I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), *AA*, t. VIII, 1912, p. 386.
25. Lamartine, *Histoire de la Restauration*, Paris, 1851, t. I, p. 1.
26. J. A. Froude, *apud* A. Briggs, *The Age of Improvement*, Londres, 1959, p. 3.
27. Cf. meu artigo "Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *op. cit.*, t. I, p. 582 *et seq.*
28. J. von Müller, "Teutschlands Erwartungen vom Fürstenbunde" (1788), *in Sämtliche Werke*, Stuttgart e Tübingen, t. XXIV, 1833, p. 259 *et seq.*; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 9, 1, Paris, 1845, p. 108.
29. "Demokratie", *in* O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, org., *op. cit.*, t. I, p. 848 *et seq.*

FONTES

Capítulo 1
"Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit", *in Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt*, org. H. Barion, E. W. Böckenförde, E. Forsthoff e W. Weber. Berlim, Duncker & Humblot, 1968, t. 2, p. 549-566.

Capítulo 2
"Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte", *in Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, org. H. Braun e M. Riedel. Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 196-219.

Capítulo 3
"Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs", publicado com o título "Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie", *in Studium Generale* 22, 1969 (Sammelband des Ebracher Ferienseminars von Ernst Forsthoff 1968), p. 825-838.

Capítulo 4
"Geschichtliche Prognose in Lorenz von Steins Schrift zur preußischen Verfassung", *in Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, org. G. Oestreich, W. Weber e H. J. Wolff. [S.l.], 1965, t. 4, p. 469-481.

Capítulo 5
"Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", *Kölner Zeitschrift für Sociologie*, 16: *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, org. P. C. Ludz (Opladen, Westdeutscher Verlag), 1972, p. 116-131.

Capítulo 6
"Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen", in R. Koselleck e W. D. Stempel, org., *Geschichte: Ereignis und Erzählung*. Munique, Wilhelm Fink Verlag (*Poetik und Hermeneutik* V), 1973, p. 211-222.

Capítulo 7
"Darstellung, Ereignis und Struktur", publicado com o título "Ereignis und Struktur", *in Poetik und Hermeneutik* V (cit. *supra*), p. 560-571; reed. *in* G. Schulz, org., *Geschichte heute*, Positionen, Tendenzen, Probleme. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1973, p. 307-317.

Capítulo 8
"Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung", *in* H. R. Jauss, org., *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. Munique, Wilhelm Fink Verlag (*Poetik und Hermeneutik* III), 1968, p. 129-141.